







Die Theologie der Propheten

als Grundlage für

die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion

dargestellt

von

Lic. Bernh. Duhm,
Privatdocent in Göttingen.

Bonn,
Verlag von Adolph Marcus.
1875.

Seite

Dritter Abschnitt: Die Propheten der persischen Periode.

13. Capitel: Geschichtliche Vorbereitung.

14. Capitel: Deuterojesaia.

15. Capitel: Ungenannte Propheten aus der Zeit kurz vor und nach dem Exil.

16. Capitel: Die Propheten der jüdischen Gemeinde.

Berichtigungen.

S. 14,	Z. 19	von oben lies	*des* letztern	statt	der letztern.
S. 28,	Z. 16	» » »	*dennoch*	»	demnach.
S. 31,	Z. 7	» » »	*nun*	»	nur.
S. 32,	Z. 6	» » »	Ueber*lei*tung	»	Uebertretung.
S. 33,	Z. 12	» » »	*für sich*	»	für.
S. 76,	Z. 23	» » »	Er*ör*terung	»	Erläuterung.
S. 202,	Z. 9	» » »	*des* Nahum	»	Nahum.
S. 228,	Z. 6	» » »	*§. 27*	»	§. 22.

Prolegomena.

Die nachfolgenden Untersuchungen über diejenige Entwicklungsperiode der israelitischen Religion, die sich an den Namen der Propheten knüpft, sind inductiver, nicht didactischer Natur; sie gehen also nicht von irgend welchen theologischen oder religionsphilosophischen Voraussetzungen über die israelitische Religion und ihre Entwicklung aus, sondern wollen vielmehr die richtige Einsicht in dieselbe erst finden und begründen helfen. Aus diesem Grunde begnüge ich mich auch in den Prolegomenen, die ich ihnen voraufschicke, mit der Beantwortung derjenigen Vorfragen über Gegenstand, Ziel und Methode der folgenden Untersuchungen, ohne welche die letztern selbst weder Anfang noch Ende hätten. Ihnen das Gebiet nachzuweisen, das sie beherrschen, den Boden zu sichern, auf dem sie Fuss fassen, und die Wege auszufinden, die sie einschlagen müssen, dazu gehen ihnen diese Prolegomena voraus. Wenn man ihnen deshalb vielleicht das Recht, sich nun noch Prolegomena zu nennen, abzustreiten geneigt ist, so halte ich vielmehr mit diesem Titel meinen Anspruch daran aufrecht, an der Lösung der wichtigen Aufgabe mitzuarbeiten, der überhaupt die Prolegomenenliteratur Dasein und Berechtigung verdankt. der Aufgabe nämlich, die zersplitterte Theologie der einheitlich gemeinsamen Auffassung ihres wissenschaftlichen Characters näher zu führen. Für diesen conciliatorischen Zweck sind theoretische Auseinandersetzungen der einen Richtung mit der andern, deren Nothwendigkeit und Bedeutung ich nicht anzweifle, deren ich mich auch selbst nicht entschlagen kann und will, jedenfalls nicht das einzige, häufig aber ein sehr unzulängliches Mittel. Auf Grund der Thatsache, dass selten theologische Gegensätze rein objectiver und theoretischer Art

sind, behaupten sich in der Gegenwart grundverschiedene Parteirichtungen auf dem Kampfplatz, ohne dass die eine die andere zu verdrängen oder zu sich herüberzuziehen vermag. Um so mehr wird man danach streben müssen, die Entscheidung aus der immer vollkommneren Erkenntnis des Objects selbst zu gewinnen, und um so häufiger deshalb auch den Versuch erneuern, mit Aufgebung selbst berechtigter und bewährter Voraussetzungen den Gegenstand für sich selbst reden zu lassen. Denn wie das historische Recht, so bedarf auch die theologische Tradition der steten Verjüngung durch die Opposition, die ihr der noch nicht völlig überwundene Stoff entgegensetzt, bedarf auch die traditionelle Methode der beständigen Critik durch eine voraussetzungslose Induction.

Indem ich von positiven Voraussetzungen absehe, verzichte ich jedoch nicht auf den theologischen Character meiner Arbeit. Ich müsste es freilich, wenn derselbe, wie oft unklar geglaubt wird, von materiellen „Principien" und nicht vielmehr von dem auf die Arbeit gerichteten theologischen Zweck abhängig wäre. Freilich mag auch das theologische Interesse eine Art von Voraussetzung sein, in wissenschaftlich verwerflichem Sinne aber doch nur, wenn dies Interesse zum Vorurtheil und der Zweck zur Tendenz ausartet. Zwischen diesen beiden Grössen aber ist die Scheidelinie nicht eben schwer zu ziehen. Das wissenschaftliche, ideelle Interesse des christlichen Theologen am alten Testament ist genügend so ausgesprochen wie motivirt durch die Anerkennung des historischen Zusammenhangs zwischen der israelitischen und der christlichen Religion und der Zweck alttestamentlicher Arbeit vollkommen umgrenzt durch die Aufhellung dieses Zusammenhangs zu Gunsten besserer Erkenntnis des Christenthums. Jeder materielle Zusatz über das Wie und Warum, der vor der Befragung des Stoffes selbst jenes Interesse stärkt oder schwächt und diesen Zweck verkürzt, ist Vorurtheil und führt zur Tendenz. In diesem Fall aber ist nicht allein der wissenschaftliche Character dahin, sondern auch der theologische verfälscht; und Vorurtheil wie Tendenz, die mit wissenschaftlichen, aus der wenigstens vorläufigen Bearbeitung des Stoffes entspringenden Voraussetzungen nicht zu verwechseln sind, bedingen völlige Unsicherheit der Resultate, obgleich dieselben nicht mit unsicherer Miene aufzutreten pflegen.

Darf somit die wissenschaftliche Haltung, die sowohl die eigentlichen Untersuchungen wie die Prolegomenen annehmen werden, als gesichert gelten, so ist nunmehr die nächste Aufgabe der letztern die, den erstern das Gebiet nachzuweisen, das sie in Angriff zu nehmen haben. Es kommt darauf an, sich mit der alttestamentlichen Theologie oder der Geschichte der israelitischen Religion über den Umfang und die Tragweite des Stoffes zu vergleichen, den eine Theologie der Propheten beansprucht. Der hier genannte Titel möge dabei so lange unangefochten bleiben, bis sich im Lauf dieser Vorbesprechungen die Frage erhebt, ob er zulässig sei oder nicht.

1. Allgemeine Orientirung über den Gegenstand.

Ist die Theologie der Propheten eine Monographie?

Die Frage erscheint auf den ersten Anblick eben so überflüssig, wie ihre Bejahung selbstverständlich. Der alttestamentliche Canon enthält neben den prophetischen Büchern eine Anzahl anderer Schriftgruppen, die sich gegen jene theils selbständig, theils sogar in gewissem Sinne gegensätzlich verhalten. Die eine und die andere hat bereits eine Behandlung auf ihren theologischen Gehalt erfahren; wir besitzen eine Theologie der Psalmen [1]), eine Theologie der Weisheitsschriften [2]), auch einige Ansätze zur Theologie der Propheten, zum wenigsten eine Reihe von Vorarbeiten für dieselbe. Nach diesen Vorgängen lässt sich auch eine Theologie der historischen Schriften und des Gesetzes erwarten, welches letztere bereits nach den verschiedensten Seiten bearbeitet wurde. Neben der Religionsauffassung der biblischen Schriftsteller, der Historiker, Dichter, Priester, Weisen, Propheten, dürfte auch die Religion des gemeinen Volkes eine Darstellung beanspruchen, für die das Material keineswegs fehlen würde. Auf diese Weise hätten wir die alttestamentliche Theologie in eine grössere Zahl von Monographien aufgelöst, die zum Theil nebeneinander hergehende Entwicklungen beschrieben. Während ein solch atomistisches

1) König, Th. der Ps. 1851.
2) Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1857.

Verfahren im Allgemeinen manchen Bedenken unterläge, könnte doch etwa die Theologie der Weisheitsschriften für ihre Selbständigkeit sich darauf berufen, dass wirklich die Weisheitsliteratur neben den übrigen religiösen Bildungen eine eigenartige Stellung einnimmt und jene weder viel beeinflusst, noch viel von ihnen beeinflusst wird. Es fragt sich nun, ob auch der Prophetismus sich in ähnlicher Weise als eine relativ unabhängige Sondererscheinung ansehen darf, oder ob vielmehr die Theologie desselben ein Verhältnis zu der Gesammtentwicklung zu suchen hat.

Auf diese Frage klingt uns von verschiedenen Seiten her und von sehr verschiedenen Voraussetzungen aus die Antwort entgegen, dass allerdings der Prophetismus eine Sondererscheinung sei. Zunächst wird dies Vorurtheil begünstigt durch die eigenthümliche Methode, das Verständnis der Prophetie nicht etwa zuerst durch die Schriften der Propheten selbst, sondern durch die Aussagen der historischen Bücher über dieselbe sich erschliessen zu lassen [1]). Blickt nun, um Eines für Vieles hervorzuheben, in den Nachrichten über die Prophetengenossenschaften neben dem religiösen das sociale Element deutlich genug durch, so scheint sich allerdings der Prophet gegen seine Umgebung scharf und fremd abzuheben. Sodann wirken ältere Vorstellungen leicht dahin nach, dass die Frage nach dem Wunderbaren fast alles Interesse in Anspruch nimmt. Der Begriff des Propheten scheint mit dem des Inspirirten, die Prophetie mit der Offenbarung sich zu decken. Damit hängt wohl auch zusammen die Anziehungskraft, welche die Vergleichung des hebräischen Prophetismus mit wirklich oder scheinbar verwandten Erscheinungen auf heidnischem Gebiet auf Theologen der verschiedensten Richtung geübt hat [2]). Eine besondere Bedeutung erhalten aber diese zwei Puncte, wenn sie in Verbindung mit demjenigen theologischen System auftreten, dem das alte Testament nicht sowohl als Product und Ausdruck der geschichtlichen Religionsentwicklung, denn als mehr oder weniger von der Geschichte losgelöstes Offenbarungsinstrument gilt.

---

1) Vgl. z. B. Knobels Prophetismus und Delitzsch' Einleitung zum Jesaia.

2) Namen bei Herm. Schultz, Alttest. Theologie I. 147.

Die alten und die modernen Vertreter der Orthodoxie unterscheiden sich in der Auffassung des alten Testamentes darin, dass jene dahin neigen, altes und neues Testament materiell sich decken zu lassen und ersterm die explicita et distincta notitia selbst specifisch christlicher Dogmen zuzuweisen, diese dagegen sich bemühen, einen teleologischen Zusammenhang zwischen beiden herzustellen. Ich erkenne nicht allein den Fortschritt der letzteren an, sondern behaupte auch, dass ohne einen teleologischen Grundgedanken eine Entwicklungsgeschichte nicht denkbar ist, sei es, dass derselbe schon zur wissenschaftlich gewonnenen Voraussetzung geworden ist, oder dass er das noch zu erstrebende Ziel bezeichnet. Es kann nicht befremden, wenn ich zu Gunsten dieser geschichtstheoretischen Behauptung an die Ausführung eines Mannes erinnere, der unter den Ersten die Geschichte verstehen gelehrt hat. Der philosophische Geist, ist etwa der Gedankengang Schiller's [1], unfähig, bei dem blossen Stoff lange zu verweilen, und bestrebt, denselben seiner vernünftigen Natur zu assimiliren und jede Erscheinung zum Gedanken zu erheben, werde aufgefordert, das Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung vielmehr als die Verbindung von Mittel und Absicht zu behandeln; je schwerer es ihm werde, wieder unter die blinde Herrschaft der Nothwendigkeit zu geben, was in seiner Vorstellung so viel Regelmässigkeit und Absicht angenommen und zu einem übereinstimmenden Ganzen sich geordnet habe, desto lieber verpflanze er diese aus sich herausgenommene Harmonie ausser sich in die Erscheinungen und bringe damit einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Princip in die Geschichte. In der theoretischen Einleitung in die Universalgeschichte ergänzt nun Schiller das teleologische Princip richtig durch seinen innern Gegensatz und sein Correctiv, durch die pragmatische Behandlung des Stoffes und die beständige Critik des angenommenen Zweckgedankens; dagegen wird man nicht leugnen, dass in den uns aufbewahrten Proben seiner Universalgeschichte die philosophische Reflexion die critisch-pragmatische Fundamentirung vermissen lässt und die Geschichte rationalisirt ist.

---

1) »Was heisst und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte«, gegen Ende.

Die supranaturalistische[1]) Theologie wird mit Fug eine materielle Verwandtschaft mit Schiller's Darstellung der biblischen Geschichte ablehnen; aber in der Methode ist sie ihm so nahe verwandt, dass sie wie er rationalisirt. Statt dies an einzelnen Beispielen zu erweisen, wozu sich später Gelegenheiten bieten werden, und statt dies aus der Natur ihrer teleologischen Grundgedanken zu begründen, die weiter unten zur Sprache kommen, ist mir hier die im selben Sinne zu deutende Thatsache wichtiger, dass für sie die Volksreligion Israels keine selbständige Bedeutung und deshalb nur ein negatives Interesse hat. Diese Thatsache ist von unmittelbarem Einfluss auf die Tragweite, die dem prophetischen Element gegeben wird. Wir erhalten das merkwürdige Bild, wie die Prophetie einmal zu einem der wichtigsten Factoren der ganzen Religion erhoben und doch zugleich als eine Sondererscheinung aufgefasst wird. Indem nämlich das teleologische Moment das pragmatische so vollständig überwiegt, dass die heiligen Schriften Israels von seiner Volksreligion völlig isolirt werden[2]), kommt dies der Prophetie, die wenigstens dem Anschein nach ganz und gar auf die Zukunft gravitirt und die Verkörperung des teleologischen Momentes ist, in dem Mass zu Gute, dass sie nun, sei es in ihrer eigenen Gestalt, sei es in der Form des Typus, sowohl auf die ihr nächst verwandte Dichtung, als auch auf das Gesetz und sogar auf die Geschichte und geschichtlichen Persönlichkeiten übergreift. Andrerseits aber behauptet sie eine völlig selbständige Haltung gegenüber der Volksreligion und wird, falls die letztere überhaupt in Frage kommt, als ein donum superadditum derselben und als ein Mittel zu einem Zweck betrachtet, der nicht allein nicht in der Volksreligion, sondern nicht einmal in dem Prophetismus selbst liegt. Dass seine Bedeutung nicht in dem Prophetismus selbst gesucht und dass dieser nicht aus der israelitischen Religion

1) Diese Bezeichnung gebrauche ich auf Grund des Umstandes, dass die Vertreter der genannten Richtung ihre Gegner durchweg als Rationalisten oder Naturalisten behandeln.

2) In diesen heiligen Schriften selbst möchten Hofmann u. A. eine innere Entwicklung nachweisen; Delitzsch fürchtet jedoch den pantheistischen Missbrauch, den man von den Begriffen der Immanenz, des Organischen und der Entwicklung macht (Die bibl. - prophet. Theol. etc. 1845, S. 321).

erklärt wird, kennzeichnet die absolute Herrschaft der Teleologie und die Abwesenheit des pragmatischen Gedankens.

Wenn daher die Einseitigkeit der supranaturalistischen Voraussetzungen und Methode uns von vornherein verbietet, von ihr Begrenzung des Stoffes und Verbindung desselben mit den übrigen Elementen der „alttestamentlichen Theologie" zu entlehnen, so befinden wir uns in keiner andern Lage der entgegengesetzten Einseitigkeit gegenüber. Der Naturalismus, der über dem Pragmatismus die Teleologie nicht vergisst, sondern verschmäht, der mit vollem Bewusstsein die Prophetie dem „blinden Ohngefähr" und der „blinden Nothwendigkeit" überantwortet, um mich der treffenden termini des Dichters zu bedienen, erweckt durch dies naturwissenschaftliche Verfahren nicht das Zutrauen, dass er eine geistige Grösse in ihrer innern Selbständigkeit und Originalität zu schützen und in ein anderes als unfreies Verhältnis zur Gesammtentwicklung zu setzen vermag. Indessen drängt derselbe sich weniger stark auf, da er gemeinhin der Theologie überhaupt abhold und gegen sie gleichgültig ist.

Eine Mittelstellung zwischen beiden Extremen nimmt die historische oder historisch-critische Behandlung der alttestamentlichen Religion ein. Da der Begriff der historisch-critischen Methode nicht auch zugleich ein bestimmtes Geschichtsprincip einschliesst, so kann sie sich mehr unbefangen den Eindrücken hingeben, den der Stoff als solcher hervorbringt. Derselbe kommt denn auch im Allgemeinen in den Gesammtbearbeitungen der „alttestamentlichen Theologie", die bisher in Deutschland unternommen sind, zu seiner natürlichen Geltung [1]. Obwohl auch hier ohne Zweifel manche einzelnen Voraussetzungen bewusst oder unbewusst einspielen, so dürfen wir doch ihre Resultate um so eher zu Rathe ziehen, je mehr sie den Stoff rein geschichtlich, ohne systematische Vermittlung, darstellen wollen. Darin liegt übrigens kein Präjudiz des Sinnes, dass eine solche Behandlung die allein gültige sei.

Sie entscheidet die oben gestellte Alternative dahin, dass die Bedeutung des Prophetismus nicht die einer Sondererscheinung sei. Denn wenn sie in der Geschichte der israelitischen

1) Am Besten in der Alttestamentlichen Theologie von Herm. Schultz.

Religion die drei Stufen des Mosaismus, des Prophetismus und etwa des Judenthums unterscheidet, so spricht sie damit den vorwiegend prophetischen Character der Periode aus, in die auch grösstentheils die historische und poetische Literatur hineingehört und die sich etwa vom 9. oder 8. Jahrhundert bis ins Exil und in einigen prophetischen Ausläufern über das Exil hinaus erstreckt. Nimmt man das dieser grossen und wichtigen Periode zuertheilte Prädicat irgendwie genau, so folgt aus demselben, dass die Schriften der Propheten im engern Sinne, sowie der prophetische Kern in den übrigen Büchern dieser Zeit die characteristischen Producte derselben sind, den vollen Strom der Religionsgeschichte und den eigentlichen Mittelpunct der religiösen Entwicklungen bezeichnen, um den sich alle übrigen Elemente als nicht unwichtige, doch mehr freie und zufällige Bildungen herumlagern, und zu dem sich vereinzelte Erscheinungen als Rudera früherer oder Keime späterer Entwicklungen verhalten. Es handelt sich von hier aus bei der Theologie der Propheten nicht mehr um eine Monographie neben andern Monographien, sondern jene hat vielmehr den Anspruch auf die Aufgabe, die Entwicklungsgeschichte der ganzen sog. prophetischen Periode in den wesentlichsten und massgebenden Puncten zu umfassen. Die Theologie derjenigen Psalmen, die auf Grund der gewonnenen Einsicht in den Character des bezeichneten Zeitraums diesem zuzutheilen wären, würde sie als eine willkommene Hülfsarbeit anerkennen und der Weisheit eine Seitenbahn neben dem Entwicklungsgang der gesammten religiösen Ideen anweisen; die Bedeutung des Gesetzes und den sittlich religiösen Werth des Gesetzthums würde sie wenigstens negativ bestimmen.

Indessen dürfen wir auch der historisch-critischen Theologie gegenüber uns nicht verstatten, Begrenzung und Aufgabe der Theologie der Propheten ohne Prüfung aus ihrer Hand zu empfangen. Denn obgleich die Eintheilung der israelitischen Religionsgeschichte in die mosaische, prophetische und jüdische Periode sich gegenwärtig eines ziemlich allgemeinen Beifalls erfreut, so ist sie darum noch nicht gegen jedes Bedenken geschützt — und ohnedies liegt es uns ob, selbst den Boden zu sichern, auf dem wir uns anbauen.

2. Die prophetische Periode.

Bedenklich ist schon für sich, dass die Prophetie nach beiden Seiten hin von einer Gesetzesperiode eingerahmt sein soll. Zwar ist es in der Cultur- und Religionsgeschichte durchaus keine seltene Erscheinung, dass eine spätere Entwicklungsstufe auf eine frühere zurücksinkt oder zurückgreift. Aber in einem solchen Fall verbergen sich niemals die Spuren der inzwischen durchlebten Geschichte, verleugnet sich nie der durchgreifende Unterschied zwischen der ersten schöpferischen, vielseitiger Entwicklung fähigen Epoche und ihrer im Voraus determinirten Nachbildung in einer Zeit, die, des triebkräftig schaffenden Geistes verlustig gegangen und an der Zukunft verzweifelnd, zu den Elementen zurückkehrt und auch aus ihnen nur den entseelten Stoff und leblose Formen sich ans Licht hervorholt. Ist dies unser Fall? Die Zeit Esras hat nicht das Aussehen, als ob sie einen alten Flicken auf ein neues Kleid setze. Wenn sie ja das Gesetz aus dem Alterthum wieder hervorgezogen hat, so handhabt sie es mit einer Frische und Lebendigkeit, treibt es, wie insbesondere viele Psalmen beweisen [1]), mit einer religiösen Begeisterung, dass sie gegen das eben vorhergehende lethargische Jahrhundert, das nichts Berichtenswerthes von sich zu melden gewusst hat, ebenso stark absticht, wie sie andrerseits ganz danach aussieht, als habe sie selbst das Gesetz aus ihrem Eigenen geschaffen. Damit soll nicht gesagt werden, dass nicht dennoch, objectiv betrachtet, der Judaismus ein Herabsinken der hebräischen Religion von ihrer prophetischen Höhe bedeute; wohl aber ist die Frische, das Gefühl der Einheit und Sicherheit, der keineswegs äusserliche Glaube an seine Religion eine schwer zu überwindende Instanz gegen die Annahme, dass er ein so ausgearbeitetes und charactervolles Gesetz wie das mittelpentateuchische einfach entlehnt haben soll. Denn man muss wohl beachten, dass Esra diesem Gesetz nicht gegenüberstand und stehen konnte, wie etwa Luther der Bibel oder dem neuen Testament. Denn die Natur dieses Gesetzes machte es

1) Dieselben werden freilich auch von den meisten Exegeten auf beide gesetzlichen Perioden vertheilt.

unmöglich, aus ihm eine religiöse Idee, so zu sagen ein materiales Princip zu gewinnen, das sich in voller Freiheit auswirken konnte und nur zur fortwährenden Läuterung und Kräftigung immer wieder auf die Quelle zurückging; es musste vielmehr demjenigen, der es von aussen her bekam und an seiner Hervorbringung nicht selbst in irgend einer Weise thätig war, ein hartes Sclavenjoch aufnöthigen, was es denn auch später, seit der Zeit etwa, wo man sich in der Lage glaubte, den Canon göttlicher Schriften abschliessen zu müssen, wirklich gethan hat.

Scheint also die geistige Uebereinstimmung, in der sich Esra und der überwiegende, wenigstens der geistig bedeutendere Theil seiner jüdischen Zeitgenossen mit dem Gesetz befinden, einen inneren Grund gegen eine äussere Entlehnung desselben abzugeben, so verzichte ich darauf, weitere Gegengründe vorzutragen und z. B. die Frage aufzuwerfen, warum gerade dies Gesetz, um das sich die Propheten jedenfalls recht wenig kümmern, und nicht etwa das näher liegende Deuteronomium dem Character der Zeit Esras so sehr entsprach, dass es ihr als ein wahres Religionsbuch galt; oder wie es zu erklären sei, dass, nachdem das mittelpentateuchische Gesetz durch das Deuteronomium vielfach abgeschwächt und mit neuem Geist erfüllt war, die weitere Entwicklung in einem Hesekiel, Sacharja bis zu Esra den merkwürdigen Weg nahm, dass sie gerade bei dem erstern wieder anlangte. Ich wende mich lieber zu der wichtigeren Frage, ob ein organisches Hervorwachsen der prophetischen Periode aus der mosaisch-gesetzlichen denkbar gemacht werden kann, eine Frage, auf die eine unbefangene historische Forschung eine Antwort nicht verweigern darf.

Eine bejahende Antwort wird nicht wenig erschwert durch die Thatsache, dass, sobald zu Esras Zeit das Gesetz ins Leben tritt, der prophetische Geist so gut wie erstirbt; und sie wird nicht im Geringsten erleichtert durch die Annahme, dass der mittelpentateuchische Gesetzescodex in der ältern Zeit nicht als bindend angesehen worden sei [1]). Abgesehen davon, dass Herm. Schultz diese seine Annahme dadurch entkräftet, dass die wichtigsten, durch ihr blosses Dasein bindenden Institutionen und „festen Gesetze" dennoch der alten Zeit angehören sollen,

1) Herm. Schultz, Alttest. Theol. II, S. 63.

so darf man überhaupt die bezeichnete schriftliche Gesetzgebung nicht als eine von den thatsächlichen Verhältnissen und dem Geist ihrer Zeit unabhängige Privatschöpfung ansehen, deren unzweideutig erhobener Anspruch auf göttliche Autorität und die Vermittlung Mosis von Jedermann ignorirt wurde. Hat ein Schriftsteller die bisher nur traditionellen Gesetze und Sitten in seiner Schrift treu copirt, so war dieselbe nicht sein Privateigenthum, und hat er jene vermehrt und systematisirt, so blieb sie es nicht, um so weniger, als besonders die Priester allen Anlass hatten, sie rechtskräftig zu machen und gegen Neuerungen mit ihrer ganzen Macht und Energie zu vertheidigen. Grade weil wir es mit einer Gesetzesschrift zu thun haben, die man, gehört sie einmal in die mosaische Periode, mit Recht als Hauptquelle über diese betrachtet [1]), bleibt die Verpflichtung in voller Strenge bestehen, aus dem gesetzlichen Mosaismus den Prophetismus zu erklären.

Man antwortet, die Propheten folgen nicht dem Buchstaben, sondern dem Geist des Gesetzes, widersprechen ihm scheinbar, wagen seinen Standpunkt zu überschreiten; ihre Begeisterung ruht auf der Erfüllung mit dem Geiste, der sich in den Formen des mosaischen Bundes Ausdruck verschaffte, weshalb denn auch die Treue gegen diesen Bund der wahre Prüfstein für jeden Propheten ist. Lassen wir die Richtigkeit dieser Behauptungen, für die es übrigens schwer fallen dürfte aus den Prophetenschriften Beweise beizubringen [2]), vorläufig dahingestellt sein, so wird also doch zugegeben, dass die Propheten nicht dem Buchstaben des Gesetzes folgen und ihm wenigstens scheinbar widersprechen. Was bedeutet der Buchstabe des Gesetzes? Doch wohl eben die rechtliche Seite, vermöge deren es sich als eine Summe concreter Gebote, Satzungen, Anordnungen präsentirt, die Rechtsform, die dem Verbot das Strafmass hinzufügt und über die Execution bestimmt, den Rechtstitel, der dem Gesetz und seiner Handhabung die Autorität verschaffte. Aber wie

1) Schrader (vgl. die Recens. über eine nachher zu nennende Schrift von Kayser, Jen. Literaturz. 1874. N. 49) scheint sie bloss als Quelle für den Ritualismus anzusehen, wohl auf Grund der alten Eintheilung des Gesetzes in Sitten- und Ceremonialgesetz.

2) Schultz belegt sie a. a. O. mit Einer Stelle, aber aus dem Deuteronomium.

kömmt es denn nun, dass die Propheten auf das mosaische Gesetz, dessen äussere Form sie verletzen oder zu verletzen scheinen, niemals Bezug nehmen? Denn so oft sie das Opfer- und Ceremonienwesen, so oft sie die Priester selbst mit allem Nachdruck angreifen, so findet sich doch nirgends die leiseste Spur davon, dass etwa ihre Gegner sich auf den Buchstaben des Gesetzes berufen hätten, noch auch denken sie selbst daran, sich über ihr Verhältnis zu einem mosaischen Gesetzbuch oder auch nur einer mosaischen Tradition auszusprechen [1]). Und doch verschmähen im Uebrigen die Propheten und grade diejenigen, die von Opfern nichts wissen wollen, keineswegs die Bezugnahme auf die ältere und besonders die mosaische Geschichte. Und doch hat sich in der ganzen übrigen Geschichte der Religionen niemals eine neue Richtung geltend gemacht, ohne sich mit den bisherigen zu Recht bestehenden Zuständen auseinanderzusetzen. Man wird auch nicht einwenden können, dass die Zerstörung der Form eben wegen der Langsamkeit und Allmählichkeit dieses Processes keine Spuren zurückgelassen habe. Den vorexilischen Propheten ist ihr Gegensatz gegen das Ceremonienwesen, und zwar nicht bloss gegen die Uebertreibung und Aeusserlichkeit desselben, in aller Schärfe bewusst. Und kann man denn annehmen, dass in der Zeit zwischen der Abfassung der mittelpentateuchischen Gesetzesschrift und dem ersten Prophetenbuch das Wissen um den göttlich-mosaischen Ursprung des Cultus allmählich erloschen sei?! Hätten vielmehr Amos, Jesaia, Micha von einer mosaischen Grundlage desselben eine Ahnung gehabt, sie hätten schon aus Rücksichten der Polemik und des practischen Erfolgs ihrer Wirksamkeit die Bezugnahme auf dies Factum oder diesen Glauben nicht unterlassen können; wissen sie aber nichts davon, so ist unerklärlich, wie sich im Volk und ganz besonders in der Priesterschaft das Bewusstsein von der göttlich-mosaischen Entstehung über Priester- und Opferrecht so vollständig verlieren konnte.

1) Erst Jeremia sieht sich durch die in seiner Zeit aufkommenden Schriftgelehrten zu der Erklärung veranlasst, dass Jahve zur Zeit Mosis keine Gesetze über die Opfer gegeben habe c. 7, 22. Amos dagegen ist c. 5, 25 auf keinen Widerspruch gefasst, wenn er behauptet, dass man in der goldenen Zeit des Wüstenzuges nicht geopfert habe.

Absichtlich habe ich mich bisher von der Auffassung und dem Erklärungsversuch führen lassen, den ich in der mit Grund einflussreichen „Alttestamentlichen Theologie“ von Hermann Schultz finde, da dies Werk unter den neuern deutschen Bearbeitungen der israelitischen Religion die einzige ist, die unbefangen historisch verfährt und neben dem göttlichen auch die menschlichen Factoren in Rechnung zieht, darum auch entgegengesetzten Erklärungen keinen principiellen Widerstand leistet. Aber den schon hier erwachten Bedenken gesellen sich neue und gewichtigere hinzu, sobald man sich fragt, ob der Gegensatz zwischen dem „Mosaismus“ und dem Prophetismus wirklich nur ein äusserer und vielleicht noch in einzelnen Punkten ein gradueller sei. Jene Behauptung, dass die Propheten dem Geiste nach mit dem Gesetz übereinstimmen, hat wenigstens das Urtheil des Apostels Paulus gegen sich, dessen Autorität in Sachen des geistigen, innern Verständnisses Niemand beanstanden wird. Zwar statuirt der Apostel jenen denkbar schärfsten Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Glauben des Abraham, nicht zwischen Gesetz und Propheten. Aber es lässt sich nicht allein leicht zeigen, dass alle Aussagen, die er an der Hand der Genesis über Abraham macht, auch für die Propheten gelten, sondern die historisch-critische Theologie nimmt das schon von vornherein an, da sie die Erzählungen der Genesis, welche hier in Betracht kommen, in die Zeit und unter den Einfluss der Propheten stellt. Paulus führt nun im Galater- und Römerbrief wie auch 2. Cor. 3 den Gedanken aus, dass das Gesetz dem Juden objectiv, in Stein geschrieben, gegenüberstehe und ihn äusserlich gebunden halte, dass es eine äusserliche Gerechtigkeit fordere, die vollkommen erlangt werden kann, aber keinen Werth bei Gott hat, dass es darum auch nicht eigentlich von Gott selbst, sondern von den Engeln gegeben sei und wie der Sclave, dem mit der Erziehung der Kinder zugleich auch die Herrschaft über dieselben aufgetragen ist, die Juden in sclavischer Dienstbarkeit niederdrücke, dass es deswegen, nachdem die wahre Gerechtigkeit den Menschen dargeboten, nach allen seinen Theilen und für alle Zeit aufgehoben sei [1]. Dagegen

---

1) Paulus hat übrigens über das Gesetz zwei sich mannichfach kreuzende Gedankenreihen, s. meine Dissertation: Pauli apost. de Iu-

ist der Glaube Abrahams wesentlich identisch und gleichwerthig mit dem der Christen, obwohl das Object in jenem Falle die Verheissung, in diesem die Erfüllung ist. Schärfer kann der Gegensatz kaum ausgedrückt werden. Ich lasse gelten, dass auf das Urtheil des Apostels seine ehemalige pharisäische Gesetzesübung von Einfluss gewesen ist und dass ihm, der in derselben ein tief religiöses Bedürfnis hatte befriedigen wollen, das Joch des Gesetzes empfindlicher geworden war, als den Schriftgelehrten, die in der richterlichen und gesetzgeberischen Deutung und Weiterbildung des Gesetzes noch eine freiere Stellung zu diesem Object ihrer geistigen Thätigkeit einnahmen. Aber wenn vielleicht auch Paulus dem mittelpentateuchischen Gesetze nicht in allen Stücken gerecht geworden ist, so bleibt dennoch sein allgemeines Urtheil über die Aeusserlichkeit der darin vorgeschriebenen religiösen Handlungen und der vom Gesetz bezielten Gerechtigkeit in voller Kraft. Und ebenso findet auf die Erzählungen über Abraham, auf die prophetischen Schriften, im Ganzen auch auf das Deuteronomium der von dem Apostel angezogene Ausspruch der letztern Anwendung: das Wort Gottes ist nicht ferne von dir, sondern in deinem Munde und Herzen (Deut. 30, v. 11 ff.)[1]. Beides wird auch von vielen Seiten damit zugestanden, dass man dem Christenthum gegenüber das Gesetz als eine unzulängliche Religion, zu dem negativen Zweck der Sündenerkenntnis gestiftet, die Prophetie dagegen als eine positive Vorbereitung auf das erstere betrachtet. Vielleicht ist man nun nicht dazu geneigt, dem paulinischen Satze, dass das Gesetz n a c h A b r a h a m zwischeneingekommen sei, soweit Folge zu geben, das Gesetz nun nicht blos nach Abraham, sondern auch n a c h d e r p r o p h e t i s c h e n

daeorum religione judicia etc. 1873, S. 28 ff.; vgl. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung Bd. 2, S. 305 ff. Wenn der anonyme Recensent des letztgenannten Werkes in der Erlang. Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, November 1874, über die verschiedenen Standpuncte des Apostels spottet, so fragt es sich doch, ob die „individuelle Glaubenserfahrung" des Anonymus auch über rein historische Fragen Entscheidung zu geben vermag. Warum von „Standpuncten" sprechen, wo nur divergirende Urtheile vorliegen?

1) Vgl. zu beiden Behauptungen meine oben angeführte Dissertation p. 31 bis 36.

Periode, die das Bild der Genesis von Abraham geschaffen, eintreten zu lassen. Legt man aber dem Urtheil des Apostels über Gesetz und Prophetie nur einigen Werth bei, so wird man doch genöthigt sein, zu erklären, wie aus dem Gesetze und Gesetzeszwang, aus den äusserlichen Institutionen und Geboten des Mosaismus die innere Religiosität und freie Sittlichkeit der prophetischen Periode erwachsen konnte? Muss man nicht, wenn die ganze Religion nicht etwa ausschliesslich aus der Thätigkeit Gottes abgeleitet werden soll, zu der Consequenz gelangen, dass die israelitische Religion erst mit der prophetischen Zeit beginne? Denn erst sie hätte die Religion in sich hineingenommen, die in der frühern Periode ausserhalb des Menschen stand. Man kann ja geschichtlich verstehen, wie eine Religion aus dem Innern des Menschen sich herausbegiebt und zu äusserlichen Gewohnheitsgebräuchen oder gar Gesetzen sich versteinert; unbegreiflich ist es, wie eine Religion, und zwar eine so characteristisch ausgearbeitete Religion, wie sie in dem mittelpentateuchischen Gesetze zum Ausdruck kommt, eine Zeit lang ausserhalb der Herzen der Menschen bestehen und dann zu irgend einer Zeit in diese einziehen konnte. Man versteht, wie aus den Residuen einer besseren Zeit das nachexilische Judenthum entstehen und eine reiche religiöse Entwicklung, nachdem ihr die Lebenskraft entwichen war, zu todtem Stoff allmählich niederschlagen, wie Ideen und Ideale gottbegeisterter Propheten für ihre geistesarme Nachkommenschaft Gesetze werden konnten; man versteht jene Urtheile des Apostels, wenn man das von ihm gemeinte Gesetz als eine niedrigere Zwischenstufe zwischen der Zeit der glaubenskühnen, glaubenslebendigen Propheten und dem Christenthum auffasst: aber die angenommene erste Periode einer ausser dem Menschen stehenden Religion ist nicht anders denkbar, als wenn man ihr eine ähnliche, wie die prophetische vorhergehen lässt. Aber hierzu hat man nur dann ein Recht, wenn man die „jahvistischen" Berichte über die Erzväter, die von keinem Gesetz etwas wissen, überhaupt über die ganze Zeit, die der Abfassung des Gesetzes und dem Entstehen der in ihm begründeten Institutionen und religiösen Ideen vorhergeht, nicht mehr als vom prophetischen Geist des Amos und Jeremia beeinflusst, sondern als historisch treu und bis ins Einzelnste glaubwürdig ansieht, dagegen die „jahvistischen" Berichte über den

Propheten Moses den „elohistischen“ über den Gesetzgeber opfert, oder aber wenn man etwa mit Schiller Moses unendlich hoch über seine Zeit erhebt und sein Gesetz lediglich als eine Accommodation an die letztere betrachtet — Annahmen, zu denen sich Niemand herbeilassen wird.

Zur vollständigen Handhabung des pragmatischen Gedankens endlich gehört es, auch die Volksreligion in die Untersuchung über den geschichtlichen Verlauf der israelitischen Religion hineinzuziehen. Es ist unter dem Einfluss gewisser alttestamentlicher Historiker, derjenigen nämlich, die nach dem Deuteronomium schreiben, die Annahme herrschend geworden, dass die Geschichte der Volksreligion in einer beständigen Abwechselung von Abfall zum Götzendienst und Rückkehr zu Jahve bestehe. Dass bei dieser Annahme die Forderung einer geschichtlichen Entwicklung auch der Volksreligion nicht ausführbar ist, will ich nicht weiter betonen. Wenn aber etwa zur Zeit Davids den Israeliten die mittelpentateuchische, mit der Prätension des mosaischen Ursprungs auftretende Gesetzgebung bekannt wurde, so ist doch äusserst schwer zu begreifen, wie seitdem das Volk beständig wieder „abfallen“ konnte. Denn diese Gesetzgebung setzt eine sehr ausgebildete, auf rechtlichen Grundlagen ruhende Hierarchie voraus, legt ein Netz von Levitenstädten über das ganze Land, regelt nicht allein Opfer und Ceremonien und religiöse Steuern, sondern bindet auch das Leben jedes einzelnen Israeliten an gewisse aus den Ideen der Heiligkeit und Reinigkeit entspringende Formen, deren oberflächlichste und gedankenloseste Beobachtung allein schon jede Vermischung der israelitischen mit heidnischen Religionen zur Unmöglichkeit machen musste. Wirklich hat das nachesrachitische Judenthum vermöge seines Gesetzes viel mächtiger andringenden Religionen erfolgreich widerstanden, als welche dem vorexilischen Volk nahetraten. Man wende nicht ein, dass vorher eben Abfall und Nichtbeachtung des Gesetzes zu einander in Verhältnis standen. Ein Gesetz, wie das mittelpentateuchische, das die Interessen der Priesterschaft anrief, konnte nicht unbefolgt bleiben, und es ist nach den nachexilischen Geschichtsquellen nicht unbefolgt geblieben [1]). Wo immer eine rechtlich

1) Häufig werden in diesem Sinne von dem Chroniker die von ihm ausgeschriebenen ältern Geschichtsquellen corrigirt. Auch der

begründete Hierarchie bestand, da hat sie auch dem religiösen und socialen Leben feste, nämlich gesetzliche Schranken gezogen; es mögen sich einzelne Geister aus dem gesetzlichen Bande befreien, grade die Masse des Volkes bleibt gefangen und wird vielleicht religionslos, aber nicht gesetzlos. Eine Befreiung des ganzen Volkes ist nur möglich durch eine Reformation, die zugleich eine äussere, sei es Reform, sei es Revolution ist. Die Prophetie aber ist dies nicht; und will man die Massregeln des ersten Jerobeam, übrigens ohne alle Unterstützung der vordeuteronomischen Berichte, dafür ansehen, so hat sie wenigstens im Südreiche nie stattgefunden. Auch die Geschichte der Volksreligion ist nicht zu begreifen, wenn man von der Existenz der mosaischen Gesetzgebung, wenn man überhaupt von einer vorprophetischen mosaischen Periode mit gesetzlichem Character ausgeht; verstehen lässt sie sich dagegen, wenn sie einen so naturwüchsigen Gang ging, dass deuteronomistische Geschichtsschreiber in ihr nichts als Abfall erblickten[1]).

Die gehäuften Schwierigkeiten nun, die für die israelitische Religionsgeschichte aus der Annahme der mosaischen Periode entstehen, hat bekanntlich Graf[2]), dem übrigens schon Männer wie George[3]), Vatke[4]) und besonders der französische Geistliche Orth[5]) vorangingen, durch eine neue Aufstellung über die Entstehungszeit der mittelpentateuchischen Gesetzgebung zu beseitigen gesucht. Nichts in der That ist einfacher als die Graf'sche Hypothese: es bedurfte nur der Verlegung einer einzigen Quelle, der gewöhnlich als Grundschrift, von andern als Buch der Ursprünge, als Schrift des ältern Elohisten,

Text der letztern hat von späterer Hand theils Einschiebsel, theils Verbesserungen vom Standpunct des Priestergesetzes empfangen, vgl. z. B. Richt. 20, 27b, 28a, ein deutliches Einschiebsel, 1. Kön. 8, 4: Priester und Leviten für Levitenpriester.

1) Diesen naturwüchsigen Gang bezeugen denn auch deutlich genug die vordeuteronomischen Geschichtsquellen.

2) Die geschichtl. Bb. des A. T. 1866. Der Stamm Levi, Merx' Archiv 1869.

3) Die ältern jüdischen Feste. 1835.

4) Religion des A. T. 1838. 39.

5) La tribu de Lévi et la loi in der Revue de théologie, Paris 1859, S. 384.

des Annalisten bezeichneten Gesetzsammlung mit dürftigem, tendenziös angelegtem historischen Apparat, die wir das priesterliche Gesetz- oder Religionsbuch nennen wollen, in die nachexilische Zeit, in die Periode des Esra und Nehemia, um mit einem Schlage die „mosaische Periode“ aus der Welt zu schaffen. Ging Vatke von religionsphilosophischen Theorien aus, so Orth und Graf von dem Contrast, in dem der archäologische Stoff aller vorexilischen Schriften mit dem Glauben an das hohe Alter des Priestergesetzbuchs steht. Von Graf angeregt, aber auf eigene umfassende Forschungen gestützt, gab Kuenen eine allseitig geschichtliche Begründung der genannten Hypothese in einer pragmatischen oder vielmehr naturalistischen Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion[1]). Von rein literar-historischer Untersuchung aus, die sich übrigens wesentlich auf den Pentateuch und die Schriften Esra's und Nehemia's beschränkt, bestätigt sie die so eben erschienene Schrift von A. Kayser: „Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen“. Mit Ausnahme der sprachgeschichtlichen Prüfung und derjenigen Critik, der eine Geschichte der hebräischen Geschichtsschreibung sie unterwerfen würde, hat die Hypothese alle Feuerproben der Untersuchung durchgemacht, jedenfalls ein Beweis dafür, dass man es mit derselben nicht leicht nehmen darf.

Es liegt auf der Hand, dass die Graf'sche Hypothese eine vollständige Revolution auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie und Religionsgeschichte hervorbringen muss. Indem sie die „mosaische Periode“ tilgt, erweitert sie den Horizont der prophetischen Periode bis zu den Anfängen der eigentlich israelitischen Religion und fordert für das priesterliche Religionsbuch und den Judaismus neue Erklärungen. Um so auffälliger ist es mir, dass sie im Ganzen theils so wenige, theils so harmlose Beachtung erfahren hat. Einzig Riehm hat, so viel ich weiss, eine energische Bekämpfung derselben unternommen, dagegen scheint sie mir von vielen andern allzu sorglos abgethan zu sein[2]). Eine Anzahl von Gelehrten, die zum Theil

1) De godsdienst van Israel. 1869. 70.

2) Ueber das »Veto der kritischen Analyse« Schrader's vgl. Kuenen a. a. O. II, 102.

selbständig zu denselben Resultaten gekommen sind, hat bis jetzt die nicht allzu zahlreichen Vorkämpfer derselben noch nicht durch ihre Stimmen unterstützen wollen. Die neuste alttestamentliche und biblische Theologie von Oehler und Ewald bekümmern sich nicht um sie; die einzige Geschichte der Religion Israels, die sie zu Grunde legt, ist nicht in Deutschland, sondern in den Niederlanden verfasst.

Soviel wird selbst dann, wenn man die Hypothese auch nur der Ehre einer eingehenden Berücksichtigung für werth hält, unbezweifelt feststehen, dass eine Theologie der Propheten nicht mehr von der Voraussetzung einer den Propheten vorhergehenden gesetzlichen Periode ausgehen darf. Es stehen ihr nun zwei Wege offen: entweder kann sie den Versuch machen, ob es ihr gelingt, den Zeitraum von Moses bis Amos für sich zu erobern, oder sie schränkt sich auf das von der prophetischen Literatur im engern Sinne umgrenzte Gebiet ein. Obgleich ich von der Beweisbarkeit der Graf'schen Hypothese durchaus überzeugt bin, um so mehr überzeugt, als ich durch die oben ausgeführten religionsgeschichtlichen Bedenken gegen die mosaische Periode selbst jener Geschichtsauffassung zugedrängt wurde, so lasse ich diese dennoch vorläufig aus dem Spiel, und nehme mit der Absicht eine neutrale Stellung ein, die Theologie der Propheten nach ihren eigenen Documenten und in möglichster Unabhängigkeit zu entwickeln. Doch habe ich weder die Absicht noch werde ich die Macht haben, die Neutralität zu wahren, wenn innerhalb der so abgegrenzten prophetischen Periode das Deuteronomium auftaucht.

3. Die Quellen.

Zu diesem Entschluss einer vorläufigen Neutralität bestimmt mich die Lage, in der wir uns der nichtprophetischen Literatur gegenüber befinden. Mag man die Streitfrage über das Alter des priesterlichen Religionsbuchs als noch schwebend oder als schon entschieden ansehen, in jedem Fall werden sämmtliche übrigen Geschichtsbücher so sehr in Mitleidenschaft gezogen, dass es nicht gerathen scheint, sie als zuverlässige Quelle für die prophetische Periode zu betrachten. Klar ist auch, dass

die Abfassungszeit sehr vieler Psalmen von dem Anhänger der Graf'schen Hypothese anders bestimmt werden muss, als von ihrem Gegner. Für die innere Entwicklung der Religion nun gar machen die schon vor jener Hypothese bestandenen Differenzen in der Quellenkunde die geschichtliche Literatur fast unbrauchbar. Denn bescheidet man sich sogar dahin, von den historischen Schriftstellern nur Auskunft zu verlangen über die Zeit, in der sie schrieben, nicht über diejenige, von der sie schreiben, so wäre doch immer noch erforderlich, dass man zuvor die verschiedenen Schriften genau auf ihr gegenseitiges Verhältnis, noch viel mehr aber auf die geschichtliche Unterlage untersucht hätte, die ihre Entstehung, ihre Haltung, ihre Tendenz, ihre religiösen und politischen Grundgedanken bedingt; man müsste die Individualität ihrer Verfasser, auf deren Namen freilich nichts ankommt, etwa so genau verstanden haben, wie die eines Amos oder Hosea. Dass es bis dahin noch sehr weit ist, wird jeder zugeben. Aber hoffentlich wird ebenso allgemein zugegeben, dass jede historische Critik, die den wirklich geschichtlichen Gehalt aus den Quellen herausschälen soll, so lange noch unzulänglich, unsicher und mehr oder weniger willkürlich, also unwissenschaftlich sein würde, so lange wir noch kaum allzuviel über eine mehr oder weniger mechanische Analyse und Reconstruction der Quellenschriften hinaus sind. Für kein Gebiet gilt dies mehr als für das religiöse; und eher noch darf die politische, als die Religionsgeschichte bei dem jetzigen Stand der Dinge sich jener Quellen bedienen.

Freilich habe ich bei dieser Ausführung eine gewisse Voraussetzung zugelassen, diejenige nämlich, dass die Entwicklung nicht allein in der Bewegung der Masse, auch nicht allein in der Einwirkung des äussern Gangs der Geschichte begründet ist, sondern vor allem in der Persönlichkeit der hervorragendsten grossen und edlen Geister ruht. Ich verkenne keineswegs den Einfluss der socialen Fortbewegung, noch unterschätze ich die Bedeutung solcher geschichtlicher Ereignisse, wie es der Tempelbau, die Reichsspaltung, der Fall Samariens, die Schlacht von Megiddo etc. sind; aber dagegen weckt ein Blick auf die Persönlichkeit eines Moses, eines David, eines Amos, Jesaia, Jeremia das Bedürfnis, auch der Individualität der bedeutenderen Geschichtsschreiber und Dichter näher zu treten, von

denen ja selbst manche Propheten beeinflusst wurden, die doch ihrem Wesen und Beruf nach so original sind als möglich. Glaubt man aber für die Einsicht in die innere Entwicklung das Verständnis der individuellen Eigenart jener Männer nicht nöthig zu haben, so bedarf man dessen doch schon dazu, um die geschichtliche Thatsache von der subjectiven Färbung und Zuthat des Darstellers sicher zu unterscheiden.

Ist nun grade die Theologie der Propheten darauf hingewiesen, die innere Entwicklung ins Auge zu fassen, so würde sie unter den gegenwärtigen Verhältnissen schwerlich auf vollkommene Sicherheit und Zuverlässigkeit ihrer Resultate Anspruch erheben können, wenn sie die historischen Schriften etwa als ebenbürtige Quellen neben den Büchern der Propheten selbst benutzen wollte. Wir sind entschlossen, sie nicht einmal als eigentliche Hülfsquellen zu gebrauchen. Seitdem die erste prophetische Schrift ausging, bis zum letzten Propheten hinab, ist zwar ohne Zweifel manches Weissagungsbuch verloren gegangen, dennoch aber besitzen wir in der prophetischen Literatur eine geschlossene Kette von Schriften, die zur Gewinnung der Einsicht in die Religionsentwicklung der Zeit, die sie umfasst, ausreichen muss. Ferner aber lassen sich die meisten prophetischen Schriften mit Sicherheit datiren und bieten damit den einzigen Boden, auf dem man sich festsetzen und von dem aus man weiter vorzudringen hoffen darf. Kein historischer, wenn auch mit allen Merkmalen der Glaubwürdigkeit ausgestatteter Bericht kann an Zuverlässigkeit mit dem Buch des Amos wetteifern. Wir würden unnöthiger Weise die Sicherheit unserer Ergebnisse beinträchtigen, wollten wir weniger gewisse Elemente zu unserm Material zulassen. Der Boden, auf dem sich die israelitische Religionsgeschichte bewegt, ist viel zu schwankend, ist insbesondere auf dem Gebiet der Geschichtsliteratur noch viel zu trügerisch, als dass man schon jetzt die gesicherten Pfade auf der festen Unterlage der prophetischen Schriften verlassen dürfte.

Indem ich also aus Furcht vor allerlei Unfällen von dem weiten Plan der Gesammtliteratur mich misstrauisch zurückziehe, bin ich mir wohl bewusst, dass ich dadurch den Anspruch, die Entwicklungsgeschichte der ganzen, im engern Sinne so zu nennenden, prophetischen Zeit in allen wichtigen Puncten zu

umfassen, einigermassen gefährde. Es scheint nämlich, als ob die Gewähr der Allseitigkeit oder doch der Vielseitigkeit einer Darstellung entzogen wird, die sich allein auf die schriftstellerischen Productionen einer besondern Classe von öffentlich wirksamen Männern basirt. Um so grösser wird der Schein, je mehr man den Prophetismus als Sondererscheinung aufzufassen geneigt ist. Indessen fragt es sich, ob hier nicht der Schein trügt. Ich habe schon bemerkt, dass der Eindruck, den nach den historischen Büchern und den Reflexen, welche die Volksanschauung auch in die Prophetenschriften hineinwirft, die ältern Propheten machen, vorwiegend der einer religiös-socialen Erscheinung ist, und ich leugne nicht, dass ihr socialer Character, wenn für alle Propheten erwiesen, jenen Anspruch vollkommen zu nichte machen würde. Ferner wurde bereits hervorgehoben, dass man zu einer ähnlichen Isolirung der Propheten vom Volk gelangt, wenn man sich die Aufmerksamkeit durch ein übermässiges Interesse an den Fragen der Inspiration und Weissagung wegfangen lässt und in Folge einer derartigen Verkürzung des prophetischen Gedankenreichthums die Propheten mit Weissagern, Wahrsagern, Manten, Propheten, Pythien etc. auf heidnischem Gebiet in Parallele bringt, um freilich neben der vorausgesetzten Aehnlichkeit hauptsächlich die Unterschiede hervorzuheben. Wenn ich nun vorhin, wo es erst die allgemeinsten Kreise um den Gegenstand zu ziehen galt, dagegen den Sinn des Titels der prophetischen Periode ins Feld zu führen mich begnügen musste, so kann ich jetzt, auf festem Boden angelangt, mich eigener Waffen bedienen. Eine Unähnlichkeit zwischen den Propheten und heidnischen Manten scheint bisher nicht hinlänglich beachtet zu sein; sie macht sonst jene Vergleichungen ziemlich unnöthig. Die hebräischen Propheten sind zur Schriftstellerei übergegangen, ihre vermeintlichen Berufsgenossen unter den heidnischen Völkern niemals[1]). Soll ein Vergleich versucht werden, so wird man doch die prophetischen Schriftsteller am ersten mit Schriftstellern anderer Völker zusammenstellen. Sind ferner die Propheten Redner und ihre Schriften Redesammlungen, so bieten die griechischen Redner

1) Sibyllinische Orakelbücher und ähnliche künstliche Fabricate kommen hier nicht in Betracht.

ohne Zweifel die allernächsten Vergleichspuncte. Mir scheint, dass die beste Parallele Strachey durch ein einfaches Citat aus dem Demosthenes gezogen hat[1]). Es bedarf keines ausdrücklichen Hinweises auf den Unterschied zwischen den hebräischen und griechischen Volksrednern, dass erstere mehr die Religion, letztere mehr die Nation im Auge haben: ein Unterschied übrigens, der grade den eigenthümlichsten Gegensatz des hebräischen und griechischen Volksgeistes kennzeichnet und eben darum jene Parallelisirung nicht behindert. Denn auch die Propheten sind, Dank der unlöslichen Verbindung, in der wenigstens bis Jeremia Volk und Religion zu einander stehen, politische Redner, die sich um die Individuen als solche nicht bekümmern. Hierin liegt eine gewisse scheinbare Beschränkung ihrer Vielseitigkeit, die man merkwürdiger Weise gewöhnlich wenig beachtet. Denn wenn man in den prophetischen Schriften auch der ältesten Zeit nach anthropologischen und soteriologischen Aussprüchen sucht, so sollte der bezeichnete Umstand uns daran erinnern, dass ein solches Suchen vergeblich sein muss und dass man sich ihrer anthropologischen etc. Voraussetzungen nur auf indirectem Wege zu bemächtigen vermag. Dahingegen dürfte in keiner Theologie des alten Testamentes die Besprechung der Politik der Propheten fehlen, die wahrlich nicht der eminent religiösen Momente entbehrt und manche Ideen in ganz anderm Lichte erscheinen lassen würde. Indem wir die Aufklärung über die von uns selbst hervorgehobene scheinbare Beschränkung des prophetischen Gedankenkreises unsern spätern Untersuchungen überlassen dürfen, constatiren wir hier einfach, dass die schriftstellerische Thätigkeit der Propheten, und zwar um so mehr, weil sie sich an das ganze Volk wendet, allein schon die Unterstellung der Einseitigkeit aus dem Wege räumt.

---

1) Hebrew Politics in the times of Sargon and Sennacherib, S. 2: Isaiah, no less than Demosthenes, might have said that it was the office of the political speaker and adviser, »to see events in their beginnings, to discern their purport and tendencies from the first, and to forewarn his countrymen accordingly; to confine within the narrowest bounds those political vices of habitual procrastination, supineness, ignorance, and love of strife, which are inevitable in all states; and to dispose men's minds instead to enligtened concord and unanimity, and to the zealous discharge of their social duties.«

Die Thatsache ferner, dass die prophetischen Gedanken anerkannter Massen nicht blos in den ältern historischen Schriften, sondern auch im Deuteronomium, dem levitischen Religionsbuch, wie wir es nennen können, ihre Vertretung finden, verbürgt in überzeugender Weise ihren allgemein religiösen Character. Somit sehen wir uns für berechtigt an, wenigstens für die schriftstellernden Propheten eine social-religiöse Sonderstellung zu leugnen und dieselben vielmehr als die berufenen Chorführer des öffentlichen religiösen und politischen Lebens aufzufassen, wobei es gleichgültig bleibt, ob ihr Einfluss überall siegreich durchdrang oder sich auf Opposition beschränken musste. Sind die Propheten aber die massgebendsten Sprecher des Volkstheiles, der der Jahvereligion am treusten anhing, sie am tiefsten und wahrsten erfasste, sie innerlich sich entwickeln und reifen liess, so erklärt sich auch am Einfachsten und Deutlichsten ihr Einfluss und der Wiederhall ihrer Gedanken in den nichtprophetischen Schriften, in den Geschichtsbüchern, im Deuteronomium, in der Lyrik, in dem Weisheitsbuch Spr. 1—9. In diesem Fall haben wir aber zugleich auch wieder die Berechtigung gewonnen, die Theologie der Propheten als die Grundlage der innern Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion zu betrachten, von der aus man sich ein sicheres weiteres Vordringen versprechen darf.

4. Der Titel.

In den bisherigen sachlichen Erörterungen ist uns also unsere Aufgabe klar geworden, und es fragt sich nun, wie wir sie zu lösen haben. Doch bevor wir den Riss des Gebäudes entwerfen, ist es passend, nach der richtigen Benennung zu fragen. Wie über den Stoff, so haben wir uns auch über den Titel mit derjenigen theologischen Disciplin auseinanderzusetzen, die den Gedankeninhalt der gesammten heiligen Schrift zur Darstellung bringt.

Für dieselbe ist jetzt der Titel „Biblische Theologie" allgemein angenommen, und eben so ist wenigstens theoretisch anerkannt, dass ihr das Prädicat einer historischen, näher der exegetisch-historischen Wissenschaft zukomme. Wir möchten für

ihren alttestamentlichen Theil lieber dies Prädicat, als jenen Titel annehmen. Die parallelen Bezeichnungen „Alttestamentliche“ und „Neutestamentliche Theologie“ drücken doch wohl eine Coordination beider aus. Ist denn diese Coordination gerechtfertigt?

Die Anwendung des Wortes Theologie ist zwar an sich nicht unbedenklich, da sie eine Verwechslung der biblischen Schriftsteller mit Dogmatikern und der Bibel mit einem Lehrbuch zur Folge haben könnte; doch würde gegen einen solchen Fehler auch der peinlichste Purismus verlorne Mühe sein. Nach seiner ursprünglichen, nur etwas erweiterten Bedeutung kann das Wort als eine Zusammenfassung alles dessen gebraucht werden, was ein oder mehrere Schriftsteller an religiösen Gedanken, Anschauungen und Vorstellungen haben; aber für mehrere Schriftsteller zugleich passt es doch nur, wenn ihre Gedanken auf einem gemeinsamen Boden erwachsen sind. Das neue Testament erlaubt seine Anwendung, weil es erstens mit Ausnahme geringer Bestandtheile von einer einzigen Generation und zweitens aus einem einzigen religiösen Antriebe herstammt und drittens in der Darlegung der Gedanken keine bemerkenswerthen Unterschiede aufweist, sofern die mündliche oder in Briefform gekleidete Predigt den Hauptinhalt ausmacht. Es ist also die zeitliche, die ideelle oder sachliche und die formelle Einheit in wünschenswerthester Weise vorhanden, die auch nicht durch die Individualisation eines Theils des Stoffes in einzelne Lehrtypen zerstört wird.



Dass dem alten Testament die zeitliche und formelle Einheit fehlt, bedarf keiner Erwähnung; nur die Verbalinspiration, die ihrer Natur nach unzeitlich ist, und die allegorische oder typische Erklärung, für welche Poesie, Geschichte, Rede oder Reflexion gleichviel bedeutet, vermöchte sie zu retten. Will sich dazu nicht gern jemand verstehen oder doch nur unter allerlei Modificationen, so ist ein ganz verwandtes Streben doch noch lebendig in den Bemühungen der supranaturalistischen Theologie, durch eine teleologische Construction den Schriften des alten Testaments eine sachliche Einheit zu verschaffen. Dass ein solches Verfahren eine wissenschaftliche, durch keine materiellen Voraussetzungen determinirte Untersuchung des Thatbestandes nicht zulässt, ist den Vertretern jener Richtung nicht

verborgen; sie berufen sich mit Emphase auf ihr geistliches Verständnis. Da sie es verschmähen, den Gegnern auf das neutrale Gebiet der Wissenschaft zu folgen und ihr geistliches Verständnis gleich mitbringen, statt es als Lohn der Arbeit davonzutragen, so ist es uns vielleicht möglich, sie in ihrem Gebiet aufzusuchen und den Inhalt ihrer teleologischen Grundgedanken einer Prüfung zu unterwerfen. Dieselben wollen aus dem neuen Testament genommen sein, aber man sollte sich klar werden darüber, wie seltsam man sich ihre Elemente aus diesem zusammensucht. Die Belehrung über das Gesetz und seinen Zweck holt man sich theils bei Paulus, theils beim Verfasser des Hebräerbriefes; der erstere bekennt in gewissen Gedankenreihen einen realen, doch negativen Zweck des Gesetzes[1], nirgends einen positiven, und steht in der Abrogationsfrage etwas anders als Christus, ganz anders als die lutherische Dogmatik; der letztere hat eine eigenthümliche Aufstellung über eine Art positiven Zweckes, nämlich über die typische Vorbildung des Christenthums durch die gesetzlichen Institutionen. Die Belehrung über die Bedeutung der Prophetie kann man kaum aus den paulinischen, desto besser aus den übrigen Schriften holen, deren Verfasser keine Gesetzeskundige sind wie Paulus und die auch als Juden trotz dem Verlangen der jerusalemitanischen Schriftgelehrten und der tübinger Critiker zu dem Gesetz eine sehr unbefangene Stellung gehabt hatten. Es ist nun doch wohl klar, dass man diese höchst verschiedenartig gewonnenen Elemente erst nach einer gründlichen Durcharbeitung wird benutzen dürfen; statt dessen combinirt man sie in derselben sorglosen Weise, wie es unsere Vorfahren thaten, deren absoluter Inspirationslehre man doch nicht mehr recht treu ist. Die Aeusserlichkeit dieses Verfahrens wird denn auch bestraft durch vielfache Differenzen innerhalb der genannten Richtung selbst, mehr aber noch dadurch, dass ein Problem entstehen kann, wie dieses: ob in der vorbereitenden Heilsgeschichte, deren einziger Factor ja Gott ist, die That dem Wort vorangehe oder umgekehrt, oder ob bisweilen dieser, bisweilen jener Fall eintritt, oder ob beide in innere Verbindung gesetzt werden können, oder ob eins die Hauptsache, das andere begleitender Umstand

1) Vgl. meine oben citirte Abhandlung p. 29. 36 ff.

ist [1]). Weit davon entfernt, in dem Streben nach äusserlichen Wahrheitsgarantien ebenso zum Ziel zu kommen, wie die katholische Kirche seit dem Infallibilitätsdogma, wird diese materialistische Theologie, die den Theologen mit dem Christen und das Christenthum mit den Fundamentalartikeln verwechselt, schwerlich die Periode des Rationalismus und des Materialismus überleben.

Lässt man aber diese im Voraus fertige Teleologie fallen, so dürfte es unmöglich sein, dem der zeitlichen und formellen Einheit entbehrenden religiösen Schriftthum Israels die sachliche zu vindiciren. Wir vermögen es schon deshalb nicht, weil wir einen tiefgreifenden innern Gegensatz zwischen der prophetischen und der im Gesetz sich offenbarenden Religionsauffassung annehmen. Da nun doch einmal die Periode von Esra oder auch vom Deuteronomium und von Hesekiel an bis auf Christus zur Geschichte der israelitischen Religion gehört, so scheint mir der Titel „Theologie des alten Testamentes“ wegen der fehlenden zeitlichen, formellen und sachlichen Einheit unhaltbar.

Ein weiteres Bedenken dürfte die Sache vollends entscheiden. Ueber die Coordination der alt- und neutestamentlichen Theologie hat endgültig die christliche Dogmatik zu urtheilen. So lange der Dogmatiker das alte und neue Testament als gleichwerthig neben und durch einander gebrauchen kann, darf man den so harmlosen Titel Alttestamentliche Theologie ruhig anwenden, ihr aber ernsthafter Weise nicht mehr das Prädicat einer historischen Wissenschaft geben. Es scheint also, dass beide durch die Umstände sogar in einen gewissen Gegensatz gebracht werden können; und mag auch jener allgemeine Titel nicht daran Schuld sein, so verhindert er es doch auch nicht. Entweder ist derselbe allzu characterlos, um einen Werth zu haben, oder es birgt sich in ihm ein Rest älterer Anschauung, der altes und neues Testament nicht wesentlich verschieden war. Zwei an Werth so ungleiche Grössen, wie die

1) Ziemlich viel Material findet sich über diesen Gegenstand bei Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie u. s. w. S. 172 ff., welche Schrift besonders dazu geeignet ist, mit der wirren Vermischung theosophischer Metaphysik, orthodoxpietistischer Lieblingsvorstellungen und biblischer Stoffe bekannt zu machen, in der man befangen ist und der sich ab und an noch wissenschaftliche Ingredienzien hinzugesellen!

Bearbeitung der alttestamentlichen Schriften und die des neuen Testaments, sollten nicht gleich benannt werden. Vielmehr entspricht der alttestamentlichen Disciplin nach ihrem Gegenstand und nach ihrer Bedeutung einzig der Ausdruck: Geschichte der israelitischen Religion. Als solche kann sie sich, wenigstens ihrer wissenschaftlichen Gestalt nach, neben die Geschichte der christlichen Religion stellen, gegen welche die neutestamentliche Theologie einen specifischen Vorzug behauptet; und statt ihr ein unmittelbares Verhältnis zur Dogmatik einzuräumen, rechnet sie der christliche Theologe unter die Hülfsdisciplinen, mittelst deren er historisch das Wesen seiner Religion zu verstehen sucht.

Wenn wir uns gegen den Titel „Alttestamentliche Theologie" erklärten, so geschah das aus dem Grunde, weil wir vorherzusehen glauben, dass derselbe bei den vielen Einwänden, die sich gegen ihn erheben lassen, mit der Zeit ausser Gebrauch kommen wird, — und weil wir demnach den unsern Untersuchungen vorgesetzten Titel nicht angreifen lassen möchten. Scheinbar zwar treffen die Einwendungen gegen das Ganze auch den einzelnen Theil. Aber in Hinsicht auf die zuletzt vorgetragene liegt doch auf der Hand, dass an Bedeutung eine Theologie der Propheten nicht einmal zum Schein mit der neutestamentlichen concurriren kann. Sie kann es so wenig wie eine homerische Theologie. In ein gewisses sachliches Verhältnis zu der neutestamentlichen Theologie dürfte sie aber dennoch gebracht werden können auf Grund der wohl ohne Beweis einleuchtenden Thatsache, dass die Religionsauffassung der Propheten der christlichen am nächsten kommt und der Bringer wie die ersten Verkündiger des Evangeliums grade an die Prophetie sich vorzüglich anschliessen. Sodann aber treffen die Einwendungen gegen die wissenschaftliche Gestalt zwar die alttestamentliche Theologie als Ganzes, aber nur zum geringsten Theile die Theologie der Propheten. Nur die *zeitliche* Einheit ist, genau genommen, nicht vorhanden, obgleich sich übrigens unter den Propheten zeitlich eng umgrenzte Gruppen ganz von selbst bilden werden. Dafür lässt sich die *sachliche* Einheit nicht anfechten, sofern grade das eigentlich Prophetische allen Propheten gemeinsam und als solches überall kennbar ist. Endlich kommt der *formellen* Einheit grade die vorhin für nothwendig befundene Beschränkung des Materials auf die Rede-

sammlungen der Propheten allein zu Gute. Hätten wir die geschichtlichen und poetischen Quellen zugleich mit zu Grunde legen wollen, so wären wir genöthigt gewesen, den Titel: Theologie der Propheten aufzugeben und ihn zu ersetzen durch den andern: Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion im Zeitraum der schriftstellernden Propheten.

5. Die Methode.

Die sachliche Einheit nun, soweit sie in der oben bezeichneten Weise der Theologie der Propheten zukommt, kann uns nicht verleiten, dieselbe nach irgend einem systematischen Schema zu behandeln. Schon der Mangel der zeitlichen Einheit lässt vermuthen, dass etwa diese oder jene gemeinsame Idee im Laufe der Zeit einen veränderten Inhalt und eine neue Stellung im Kreise der übrigen erhalten haben möge. Aber auch in der zeitlich zusammengeschlossenen Gruppe hat eine voraussetzungslose Untersuchung die Pflicht, ebensowohl der Eigenthümlichkeit und Originalität des einzelnen Schriftstellers, als der ihm übergeordneten Gesammtheit gerecht zu werden. Denn die Aufgabe jeder geschichtlichen Darstellung, das Allgemeine und das Besondere in das richtige Wechselverhältnis zu bringen, nöthigt sich auch uns auf in der Frage, wie sowohl die relative sachliche Einheit des Prophetismus als die relative Selbständigkeit der einzelnen prophetischen Individualität in der Methode zur vollen Geltung gebracht werden können.

Der Einfachheit halber nehmen wir zum Ausgangspunct eine Gruppe, die auch die zeitliche Einheit besitzt, also das Gemeinsame deutlicher hervortreten lässt. Dies stellt sich zunächst dar in der allgemeinen historischen Situation, in der jene uns entgegentritt. Zwar verhält sich auch dieser gegenüber der Prophet nicht lediglich passiv, sofern er sie, theils bewusst, theils unbewusst, seinem Urtheil unterwirft; dennoch hat sie objectiv betrachtet die Priorität. Wir werden also eine gewissermassen äusserlich gehaltene Darstellung der historischen Verhältnisse nach ihrer Entstehung und Weiterbildung den Untersuchungen über die einzelnen Propheten vorher-

schicken müssen. Eine Verabsäumung dieser allgemeinsten Grundlegung wäre ein Verstoss gegen die erste Anforderung einer pragmatischen Geschichtsschreibung; umgekehrt werden wir, ist ein so entworfener zeitgeschichtlicher Hintergrund vorhanden zur Aufnahme des Bildes der Prophetie, in Stand gesetzt abzumessen, ob die letztere mit der Volksreligion hinlänglich viel Züge gemein hat, um als Trägerin der innern Entwicklung derselben gelten zu dürfen.

Während aber die zeitliche Einheit nur eine höchst äusserliche Gemeinsamkeit der prophetischen Ideen verbürgen kann, ist von nicht gewöhlicher Bedeutung die formelle Einheit grade bei den Schriften, an die wir nun näher herantreten. Der prophetische Ursprung giebt ihnen nicht blos eine vielleicht gleichgültige Form, sondern den innern Character. Die Idee des prophetischen Berufs ist der erste gemeinsame Grundgedanke, den wir nach den Aussagen der Prophetenschriften selbst zu untersuchen haben.

Derselbe fordert aber sogleich als seine natürliche Ergänzung einen allgemeinen sachlichen Grundgedanken, der das Motiv für das Auftreten der Propheten enthält. Es handelt sich also nunmehr darum, durch Vergleichung der Zwecke und des Inhalts der prophetischen Schriften die religiöse Idee zu finden, die — um mich eines gangbaren, aber schlechten Ausdrucks zu bedienen — das materiale oder besser das dynamische Princip der prophetischen Religion darstellt. Diese beiden gemeinsamen Ideen, die im letzten Grunde nur eine sind, stehen zwar über den einzelnen Propheten; aber als deren geistiges Eigenthum unterwerfen sie sich individuellen Nuancirungen und persönlicher Weiterbildung, während sie ihre Herrschaft zugleich dadurch behaupten, dass sie das oberste Criterium über die von dem Propheten erreichte Stufe bilden.

Hiermit ist schon die Stellung bezeichnet, welche die Behandlung der einzelnen Propheten zu derjenigen der gemeinsamen Grundlagen einnehmen muss. Zwar werden wir in den Capiteln, in denen wir die letztern besprechen, schon im Allgemeinen die Nuancen, die sie bei den uns beschäftigenden Propheten erfahren, beschreiben und die Regeln feststellen können, nach denen die einzelnen Erscheinungen zu behandeln und zu beurtheilen sind; doch sollen sie uns eigentlich nur die unent-

behrliche Gewissheit verschaffen, dass ein geistiges Band die Propheten unter einander verbindet und eine wirkliche Entwicklungsgeschichte möglich ist. Ins Innere der Untersuchung treten wir erst ein, indem wir uns in den Gedankenkreis des einzelnen Propheten einführen, über den wir uns vorläufig orientirt haben. Hier gilt es, dasselbe Resultat, jedoch unbeeinflusst von den allgemeinen Erörterungen, noch einmal, aber nur mit vertieftem Gehalt und zuverlässiger Begründung, zu gewinnen, um dann, zurückgekehrt in den historischen Eingang, auf die folgende Periode oder Prophetengruppe überzuleiten.

Ist das eine organische Verbindung zwischen den gemeinsamen Grundgedanken und den individuellen Gedankenkreisen der einzelnen Propheten, so kann nun auch die Frage keine Schwierigkeit mehr bereiten, wie die letztern zu behandeln sind. Ausgehen muss man auch bei den einzelnen Propheten als religiösen Volksrednern, ja Gelegenheitsrednern im eigentlichsten Sinne, von der historischen Situation, jedoch nunmehr in der Form, wie sie in der Beurtheilung des Propheten erscheint. Denn mag derselbe auch in seiner Schrift die äussern Anlässe der Reden theilweise verwischt und sich in die Höhe des allgemeinen Gedankens zurückgezogen haben, so trägt auch dieser doch noch durchweg den Character concreten Urtheils über seine Zeit und bestimmte Zeitereignisse und -Verhältnisse. An die Beurtheilung der Zeit schliessen sich in der Regel die Verkündigungen über die von Seiten Gottes bevorstehenden Strafen oder Rettungen und ebenso die Forderungen, Ermahnungen, Tröstungen; bei den meisten Propheten macht den Schluss eine Schilderung der allerletzten abschliessenden Zeit. Selten, und erst in späterer Zeit häufiger, bieten die Propheten neben ihren concreten Urtheilen, Forderungen und Erwartungen auch mehr theoretische Ausführungen über allgemeinere Wahrheiten. Bis hierher hätten wir dasjenige kurz beschrieben, was die Propheten mit Bewusstsein und Absicht vortragen; und wenn nun von hier an die Dogmatik die Arbeit aufnähme, so könnten wir hier stehen bleiben und etwa noch das Material der verschiedenen Prophetenschriften entweder direct nach den dogmatischen locis oder doch nach einer aus der Dogmatik abstrahirten Disposition zusammenordnen. Da wir aber unserer Disciplin gar kein unmittelbares Verhältnis zur christlichen

Dogmatik, das allein der neutestamentlichen Theologie zukommt, zuerkennen und es vielmehr auf die Einsicht in geschichtliche Entwicklungen abgesehen haben, so beginnt für uns von hier aus die Ueberleitung in die Ideen, welche die allgemeinen Träger und Beweger der Entwicklung sind.

Jedoch nur die vermittelnde Uebertretung, nicht ein einfacher Uebergang. Denn zunächst handelt es sich nun erst darum, die Individualität des Propheten verstehen zu lernen. Zu diesem Zweck gehen wir von der Darstellung jener Forderungen und Erwartungen, die mit Bewusstsein ausgesprochen sind, über zu den allgemeinen Voraussetzungen, die dabei mit oder ohne Bewusstsein zu Grunde liegen. Hier wird es nicht schwer sein, den einfachen, richtigen Weg zu finden, auf dem wir die allgemeinen Ideen des Propheten in ihrem natürlichen Verhältnis zu einander auffinden und in sachgemässer Ordnung entwickeln. Denn indem wir die Forderungen, Hoffnungen und Drohungen auf die Bedeutung hin, die der Prophet selbst ihnen beilegt, vergleichen, werden wir daraus zunächst die allgemeine Tendenz erkennen, die der Religionsauffassung desselben innewohnt. Mit der Grundrichtung des Propheten aber ergiebt sich das Gewicht und die Stellung der Ideen, die in seinem Geiste thätig sind, und eröffnet sich die Möglichkeit, dieselben in ihrem innern Zusammenhang zu verstehen und auf ihre innere Folgerichtigkeit zu prüfen. Zugleich aber wird damit der Steg gebaut, über den hinweg wir zu einem höhern Gesichtspunkt hinaufsteigen.

Denn in der Idee, die den beherrschenden Mittelpunct in dem Gedankenkreise des Propheten einnimmt, wird zwar einerseits dessen volle Eigenthümlichkeit sich ausgeprägt finden, andrerseits aber auch die geistige Art seiner Zeit sich spiegeln. Grade die bedeutsamsten Ideen ragen über die einzelnen Persönlichkeiten hervor und diejenige, die das eigentlichste Wesen der Persönlichkeit ausspricht, geht ihrem bewussten Wollen vorher. Dem Einzelnen gehört nur die Nuance, das Moment, die individuelle Form, der Epoche gehört die Idee selber. Diese empfängt der unbedeutende gewöhnliche Mensch, dessen Werth nur in dem besteht, was er hat, nicht in dem, was er ist, rein als Substanz und handhabt sie als solche: des Propheten Bedeutung und Originalität werden wir in der character-

istischen Form erkennen, in der er sie aufnimmt und verarbeitet, um sie zugleich neuschaffend weiter zu entwickeln. Dadurch aber werden wir in Stand gesetzt sein, die Stufen, welche die verschiedenen Schriftsteller einnehmen, unter sich zu vergleichen; und mit der Vergleichung werden wir die Fäden der Entwicklung zu fassen bekommen, die den frühern Propheten mit dem spätern und die vorhergehende Gruppe mit der nachfolgenden verbinden.

Nur ein Umstand ist geeignet, unsere Zeichnung scheinbar zu verwirren und unser Verfahren complicirter zu machen. Seltener werden die Gedankenkreise der Propheten die relative Selbständigkeit besitzen, die entsteht, wenn alle Gedanken für und ohne äussere Einwirkung aus der reinen Individualität und dem einen geistigen Mittelpunct hervorwachsen; vielmehr bekunden sie ihr lebendiges Verhältnis zur wirklichen Geschichte auch dadurch, dass sie sich gegenseitig aufs Wirksamste beeinflussen, sich materiell und formell fördern und schädigen. So ist es nicht leicht, bei dem empfänglichen Jeremia unter dem Andrang entlehnter Gedanken seine eigentliche Grundrichtung herauszufinden und mit Sicherheit festzustellen. Es ist der übereinstimmende Character seiner Individualität und seiner Zeit, dass bereits der Strom der Entwicklung und die gemeinsame Bewegung die einzelne Persönlichkeit in den Hintergrund zu drängen droht; der Stoff beginnt bereits diejenige Herrschaft über die Geister zu gewinnen, die das Gesetz zum Despotismus gesteigert hat. Indessen bleibt bei dieser materiellen und gleichsam verfrühten Einmischung der gemeinsamen Grundgedanken oder dogmenartig stabilirter Glaubenssätze in den individuellen Ideenkreis unsere allgemeine Disposition wenigstens ideell in Geltung und nur die Originalität dieses oder jenes Propheten kann in Anspruch genommen werden. Aber grade die Wahrnehmung, dass vielleicht kein Prophet so ganz und gar Original ist, dass ihn nicht eine nähere Verwandtschaft mit einem andern verbindet, giebt uns ein Mittel an die Hand, die Einsicht in den einzelnen Propheten und die Gesammtentwicklung zu vertiefen. Es kommt uns das durch Analogie hinreichend begründete Vorurtheil zu Hülfe, dass gewisse prophetische Individualitäten sich werden ansehen lassen als Typen für eine verwandte Reihe. Im Voraus also dürfen wir schon eine

Verschlingung von characteristischen Ideenbildungen und prophetischen Persönlichkeiten in Aussicht nehmen, die einerseits die historische Treue in erhöhterem Masse verbürgen, andererseits der Darstellung dasjenige individuelle Leben verleihen wird, das für eine Theologie der Propheten gebührt.

Jene geistige Verwandtschaft fasse ich nicht in dem Sinne psychischer Wahlverwandtschaft auf. Die psychologischen Factoren freilich scheint man nach meinem Dafürhalten nicht immer hinlänglich in ihrer Bedeutung für die Bildung religiöser Gedanken und Vorstellungen zu würdigen [1]. Doch darf von ihnen die Theologie der Propheten nur unmittelbaren Gebrauch machen, und sie wird vielleicht den weichherzigen Jeremia eher zu dem zornmüthigen Amos als zu dem ihm von Seiten des Temperaments näher verwandten Hosea zu stellen genöthigt sein. Es handelt sich vielmehr um diejenige Verwandtschaft, die auf innerer Gleichartigkeit der sittlichen oder religiösen Richtung ruht und die weniger aus dem objectiven Gesammtgehalt als aus der Natur der Idee, die den Mittelpunct einnimmt, erschlossen wird. Es ist möglich, dass zwei Propheten in ihren seelischen Eigenschaften und in ihrem Gedankenstoff auf's Aeusserste von einander abweichen und doch in ihrer ursprünglichen Auffassung der Religion die gleiche subjective Eigenart aufweisen. Die Theologie der Propheten wird also eine Entwicklungsgeschichte bieten, in der zwei Fäden sich durch einander weben, derjenige, der die Geister, und derjenige, der die grossen religiösen und sittlichen Gedanken verbindet. Sie ahmt darin dem Leben nach, das ein frostiges Nebeneinander, eine mechanisch in einander gefügte Maschine oder ein blindes Aggregat lebloser Substanzen wäre, wenn gewisse Ideen sich nur zu gewissen Individuen gesellten und gleichartige Naturen gehalten wären, nur Gleiches zu produciren. Nicht mit Naturwesen, die unfrei sich von der Gottheit oder dem Naturgesetz regieren lassen, haben wir es zu thun, sondern mit Characteren und mit geschichtlich lebendigen Ideen.

1) Ewald verdient wohl in dieser Hinsicht das meiste Lob.

6. Vorläufige Eintheilung.

Die Methode, die sich auf diese Weise ergeben hat, ist für die folgenden Untersuchungen bindend; denn obwohl an der Hand des zu behandelnden Gegenstandes entworfen, hat sie sich doch lediglich aus dem geschichts-theoretischen Grundsatz aufgebaut, die zwei überall auftretenden, sich entgegengesetzten Factoren der Entwicklung, die im Eingang bezeichnet wurden, in die correcte Wechselwirkung zu bringen. Ohne zu befürchten, es mir als Anmasslichkeit ausgelegt zu sehen, spreche ich sogar die Hoffnung aus, dass die künftigen Darstellungen der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion sich mit dem hier gegebenen Versuch, eine feste methodische Basis zu schaffen, auseinandersetzen, sie entweder approbiren und vervollkommnen oder ihr eine neue gegenüberstellen werden. Hingegen ist nun eine innere Periodisirung nach den verschiedenen Phasen der Entwicklung vor der Untersuchung nicht möglich. Nur das Bedürfnis nach möglichster zeitlicher Einheit giebt uns einen vorläufigen Anhalt und zwar also zur chronologischen Eintheilung. Es trifft sich höchst günstig, dass je zwischen den dichtgedrängten Propheten der assyrischen, der chaldäischen und der persischen Zeit, die wir je von dem ersten Fühlbarwerden der betreffenden Weltmächte an datiren, sich ein leerer Zeitraum aufthut, der die Gruppenbildung von sich selbst vollzieht. Entsprechend unserm äussern Eintheilungsgrunde wählen wir für die verschiedenen Gruppen äusserliche Bezeichnungen und unterscheiden demnach die Propheten der assyrischen, der chaldäischen und der persischen Periode.

Erster Abschnitt.

Die Propheten der assyrischen Periode.

1. Capitel.

Geschichtliche Vorbereitung.

§. 1. Aeussere Geschichte der israelitischen Religion vom salomonischen Tempelbau bis auf Amos.

Also weniger das ästhetische Interesse, den hellen Gestalten der Propheten zu ihrem desto wirkungsvolleren Hervortreten einen dunkeln Hintergrund zu schaffen, als vielmehr ein practisches Bedürfnis treibt uns an, uns vor der Vertiefung in die prophetischen Gedanken so viel wie möglich der historischen religiös-politischen Situation zu versichern, aus der jene hervorgingen. Zumal bei der ersten Prophetengruppe macht sich dies Bedürfnis geltend, da sich bei ihnen die Frage erhebt, welchen geschichtlichen Ursachen diejenige Prophetie, die wir zu behandeln haben, überhaupt den Ursprung und ihre eigenthümliche Richtung verdanke, und aus welchen historischen Prämissen es sich erkläre, dass grade zu dieser bestimmten Zeit die Erscheinung ins Leben tritt, die von da an mehrere Jahrhunderte hindurch so bedeutsam in die Geschichte des Volkes und der Religion eingreift. Daher dürfen wir es bei diesen Propheten auch nicht dabei bewenden lassen, etwa nach ihren eigenen Schriften und mit Hülfe der Historiker nur ihre Gegenwart zu zeichnen; vielmehr werden wir interessirt sein, uns in die geschichtliche Strömung zu versetzen, welche die politischen, socialen und religiösen Verhältnisse herbeiführte, unter denen die Propheten des 8. Jahrhunderts auftraten.

Damit begeben wir uns freilich, wie oben gezeigt, auf ein recht unsicheres Gebiet, denn wir müssen uns ausser auf wenige Andeutungen der Propheten auf die historischen Bücher verlassen. Nur einige wenige Fragmente in denselben vereinigen diejenigen innern und äussern Merkmale der Glaubwürdigkeit in sich, dass man sich ihrer mit einem gewissen Vertrauen bedienen darf. Es wird nicht möglich sein, mehr als eine in allgemeinen Umrissen gehaltene Skizze über eine Zeit zu entwerfen, der wir mit voller Sicherheit keine, mit Wahrscheinlichkeit nur eine geringe Literatur zuweisen können[1].

Aber wo anfangen?

Die Antwort kann uns nur die Prophetie selbst geben. Der Umstand, dass die ältesten Propheten, zu denen ich Joel nicht rechne, im Reich Israel auftreten, lenkt unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Geschichte dieses Reiches. Fast alle und grade die bedeutendsten Propheten kommen darin überein, ihm den Untergang zu verkündigen; und Amos und Hosea sehen diese Verkündigung geradezu als ihre Hauptaufgabe an. Insbesondere fällt uns die Motivirung Hosea's ins Auge, zufolge welcher die Ursache des Untergangs sich auf die Entstehung des Nordreiches zurückführt, die ein Abfall nicht blos von David, sondern auch von Jahve gewesen sei. Ihm pflichtet Jesaia bei, wenn er jenen Abfall als das grösste Unglück Judas bezeichnet; doch über Amos, Hosea und den ältesten Sacharja hinausgehend, weissagt er ein allgemeines Gericht Jahve's, in dem neben Israel auch Juda vernichtet und nur ein kleiner Rest des Volkes mit der Wohnung Jahve's gerettet wird. Micha vollendet diese Untergangsweissagungen, indem er nicht einmal Jerusalem und den Tempel vom Verderben ausnimmt und dem ganzen Volk die Wegführung vom heiligen Lande ankündigt.

---

1) Natürlich lassen wir das priesterliche Religionsbuch oder das Buch der Ursprünge aus dem Spiel. Ist sein Inhalt authentisch, waren seine Gesetze in dem zu behandelnden Zeitraum in Uebung, so werden sich die Spuren davon in den übrigen Quellen zeigen; ist dies nicht der Fall, so ist stillschweigends ein Zeugnis für die spätere Entstehung jenes Buches abgelegt. Ferner unterscheiden wir in den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige zwischen den älteren und den deuteronomistischen Bestandtheilen und bevorzugen überall die ersteren vor den letzteren.

Diese sämmtlichen Propheten erscheinen also als die Sturmvögel und Vorboten nahender Umwälzungen, in denen zuerst das eine, dann auch das andere Reich untergehen soll; wir befinden uns in ihrer Umgebung auf der Linie, die abwärts führt.

Wenn nun einige von ihnen als den Anfang des Verfalls und den Grund des Zerfalls die Reichsspaltung ansehen, wenn alle die Herrschaft David's in ihren Zukunftshoffnungen verherrlichen, so werden wir dadurch vorläufig etwa auf die Zeit Salomo's verwiesen als den Culminationspunct, wo in dem Aufsteigen der nationalen Herrlichkeit ein Stillstand eintrat und die Ursachen des Niedergangs bemerkbar sein müssen. Hier setzen wir also ein, und um so mehr, als die Entstehung des Nordreichs, wie sich zeigen wird, dessen fernere Geschichte durchaus bedingt und allein vollständig erklärlich macht. Wir folgen nun unserm Propheten selbst, wenn wir bei der politischen Begebenheit der Reichstrennung zuerst Stand nehmen und sie auf ihre Ursachen und Folgen befragen. Nur mit wenigen Worten gehen wir auf die frühere Geschichte ein.

Wie war das Königthum und wie das judäisch-israelitische Reich entstanden? Weder das erstere noch das letztere, die nicht ohne Weiteres zusammenfallen, war der natürliche Zielpunct einer ruhigen Entwicklung; beide sind zu Stande gekommen durch eine Wendung der Geschichte, die nicht in dem Willen des Volkes lag. Denn gegenüber einer jüngern Anschauung bezeugen die ältern Erzählungen in den Büchern der Richter und Samuelis aufs Bündigste, dass der vorherrschende Characterzug derjenigen Stämme, die sich später in dem Reiche Juda-Israel zusammenfanden und die aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzt waren, das Streben nach Freiheit und Eigenmächtigkeit war, dass ihr gegenseitiges Verhältnis entweder durch Gleichgültigkeit oder durch Eifersucht bestimmt wurde, dass ein gemeinsamer Verkehr nur auf dem Wege des Zufalls, ein gemeinsames Handeln nur im seltensten Ausnahmsfall stattfand. Hervorragende mächtige und thatkräftige Männer befreiten etwa dann und wann sich und ihren Gau von einem Feinde, gaben auch wohl durch eine kühne That den benachbarten Stammgenossenschaften Anregung und Begeisterung zu kriegerischer Erhebung, aber niemals gelangten sie zu mehr als persönlichem Ansehen und zu einer unbedeutenden Häuptling-

schaft, die vielleicht noch ihrer nächsten Nachkommenschaft verblieb, um sich dann wieder spurlos aufzulösen; der einzige Versuch, im Herzen der israelitischen Landschaften ein hivvitisch-israelitisches Königthum zu gründen, scheiterte an der allgemeinen Anarchie und dem nationalen Gegensatz in der Bevölkerung. Die einzige Persönlichkeit von geschichtlicher Bedeutung in der Periode der sog. Richter ist die Prophetin Debora, die lediglich durch das Mittel der religiösen Begeisterung die Mehrzahl der Stämme zu gemeinsamer Action zu versammeln vermochte und an ihrer Spitze und mit Hülfe des von seinem Sitz auf dem Sinai herbeieilenden Jahve eine That vollbrachte, die sich dem Durchzug durch das rothe Meer und der Schlacht bei Gibeon an die Seite stellt. Denn wie das erste Ereignis den Israeliten die nationale und religiöse Selbständigkeit gab, wie das zweite mit der Erwerbung eines festen Landbesitzes auf und am Gebirge Ephraim den Uebergang aus dem bisherigen Nomadenleben zum Ackerbau begründete, so verlieh die siegreiche Schlacht in der Ebene Jesreel den Israeliten nicht allein die Vorherrschaft im nördlichen Palästina, sondern zugleich auch ein erhöhtes Volksbewusstsein und das Gefühl der Einheit in Jahve. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich leicht, warum wir als die nächstfolgende Persönlichkeit von geschichtlichem Range den Propheten Samuel[1]) und als das vierte bedeutsame Ereignis den Sieg Sauls über die Ammoniter ansehen. Samuel, dessen Gestalt leider durch die spätere Bearbeitung seiner Geschichte für uns manche unklare Züge angenommen hat, vermochte freilich den mächtig vordringenden Philistern, die, wohl kurz vorher durch neuen Zuzug aus ihrer Urheimat verstärkt, nach der Vertreibung der Daniter sich zur Eroberung des Gebirges Ephraim anschickten, zunächst nur den Widerstand des religiösen Gefühls entgegenzusetzen; aber indem er dieses neu entfachte und zum ersten Mal wieder einen bedeutenderen Theil der nach Autonomie strebenden Stämme seinem persönlichen Einfluss willig machte, legte er den Grund grösserer Einheit und regte den Gedanken eines allgemeinen

1) Die israelitische Tradition verräth ihr Bewusstsein von der Bedeutung eminent geschichtlicher Persönlichkeiten dadurch, dass sie von denselben — von einem Moses, Samuel, David — Jugendgeschichten zu erzählen weiss.

Staatsverbandes an. So ward, freilich unter Mitwirkung der philistäischen Bedrängung, Saul nach seiner Heldenthat wider die Ammoniter nicht wie Gideon und Jephtha Richter und Häuptling, sondern nach dem freien Willen des Volkes König über ein Gebiet, das sich wahrscheinlich von der Ebene Jesreel bis zur judäischen Nordgrenze und in günstigen Zeitumständen über diese hinaus erstreckte. Dabei dürfen wir nicht übersehen, dass Saul ebenfalls ein wesentlich religiöser Character ist, dessen Stimmung durch die Religion beherrscht, dessen Erfolge durch die Anwesenheit oder Abwesenheit religiöser, ja prophetischer Begeisterung bedingt sind. Sein Königthum ist denn auch kaum ein politisches zu nennen; seine Thätigkeit reducirte sich fast gänzlich auf die Kriegsführung, und von den Israeliten folgten ihm in Zeiten, wo keine religiösen Motive begeisternd einwirkten, wer da wollte. Selbst der Judäer David brachte in den ersten Jahren seiner Regierung kein eigentliches Staatskönigthum zu Stande. Nachdem er anfangs in der altheiligen Stadt der Kalibbäer, in Hebron, sich ein kleines Königreich zu begründen gewusst hatte, vollzog sich nach der Ermordung Isbaals in der Vereinigung des judäischen und israelitischen Reiches das fünfte historisch wichtige Ereignis in der Geschichte Israels, ein Ereignis verhängnisvoller Natur, dessen gute oder schlimme Folgen von der Befähigung und dem Regierungssystem des Herrschers abhingen. David verbarg sich die Schwierigkeit seiner Aufgabe keineswegs; und in der Erhebung der noch nicht einmal israelitischen Stadt Jebus zur Hauptstadt des Doppelreiches legte er sogleich einen bewundernswerthen Beweis seiner politischen Klugheit ab, insofern sich die neue Davidsstadt nicht blos durch ihre natürliche Festigkeit, sondern mehr noch dadurch anszeichnete, dass sie einerseits auf Grund ihrer Lage mitten auf der judäisch-israelitischen Grenze keinem der beiden Völker ausschliesslich und beiden gleich viel angehörte, andrerseits aber recht eigentlich eine Schöpfung David's und seines Königthums war, die unter Umständen wichtiger sein konnte, als ein Söldnerheer. Doch auch ein kleines, tapferes und ihm in den Tod ergebenes Heer wusste er sich aus Judäern, Israeliten und vor allem auch Ausländern heranzuziehen, das lieber mit der Jahve-Lade unter dem Kriegerzelt im Felde lag, als sich daheim pflegte: nur blieb er so sehr

Israelit alten Schlages und besass einen solchen Scharfblick für das Naturell besonders der Israeliten, dass er in wichtigern Fällen den Heerbann des ganzen Volkes aufbot und den kriegstüchtigen Bauern und Winzer nicht hinter den Söldling zurückstellte. Seine Kriege, die er dem Anschein nach nie ohne Provocation der Gegner[1]) führte, dann aber mit Wucht, rasch und gründlich, waren wieder Kriege Jahve's und prägten dem Israeliten die Macht seines Gottes und dessen Wohlgefallen an seinem Volk und seinem Könige tief ins Herz. Im Innern stellte er zuerst geordnete, sichere Zustände her; die ekstatischen Aufregungen des religiösen Gefühls, die in den Prophetengenossenschaften zu Samuels und Sauls Zeit, dank dem tumultuarischen Character dieser Epoche, epidemisch um sich gegriffen hatten, verschwanden völlig und machten einer zwar begeisterten, aber ruhigen und tiefen Frömmigkeit Platz. David selbst ist als Mensch und als König ihr bester und edelster Zeuge; als Mensch ist er mit seiner Kunstbegabung, mit seinem für Freundschaft und Freundestreue so empfänglichen Gemüth eine der sympathischsten Gestalten des alten Testaments, sein Verhalten gegen Simei, gegen seinen rebellischen Sohn, seine sittliche Ueberlegenheit über seine Umgebung, die Fähigkeit, am Gegner nicht allein das Böse zu übersehen und zu vergeben, sondern auch das Gute gern anzuerkennen, erheben ihn auf eine hohe Stufe sittlich-religiöser Bildung; als König aber gilt er den Nachkommen wie den Zeitgenossen als das Muster in jener ersten Regententugend, der Gerechtigkeit, und in der Leutseligkeit und väterlicher Fürsorge für seine Unterthanen. Seine Regierung, ja seine Person ist für die israelitische Religion von epochemachender Bedeutung; seine geordnete und ordnende Regierung hat die religiöse Gährung der voraufgehenden Zeit in den regelmässigen Wellenschlag *sittlichen* Lebens verwandelt, das auf den Tiefen innigen und geläuterten Gottesvertrauens ruht, und

1) Das wird zwar nicht immer berichtet. Wenn aber David die Moabiter z. B. ausserordentlich grausam behandelt 2. Sam. 8, 2, so kann man fast nicht umhin, auf eine schwere Beleidigung von ihrer Seite zu rathen. Vermuthungen helfen freilich nichts. Es wäre möglich, dass die Moabiter es mit Davids Eltern (vgl. 1. Sam. 22, 3) ähnlich oder schlimmer gemacht hätten, wie die Ammoniter mit seinen Gesandten.

seine Gestalt zeigt wie wenig andere in der Geschichte, von wie unermesslichem Werth für die Folgezeit eine Persönlichkeit ist, an der Bürger und Regent sich bilden, die alle als ein classisches Vorbild nachahmen können.

Mussten wir die Person und die Regierung des David schon deshalb etwas ausführlicher besprechen, weil sie in der prophetischen Literatur eine bedeutende Rolle spielen, so nimmt doch erst von Salomo an die Geschichte des Doppelreiches die Wendung, die auf die historische Situation des 8. Jahrhunderts vorbereitet. Je grösser David an sich und in der Schätzung seines Volkes dastand, desto schwerer war die Aufgabe, die sein Nachfolger zu übernehmen hatte. Denn selbst David, dem ruhmreichen Helden Jahve's, dem treuen Anhänger der nationalen Religion und Denkungsart, dem einsichtsvollen und geschickten Staatsmann, gelang es nicht ohne Mühe und Fährlichkeit, den hierin sehr empfindlichen israelitischen Stämmen die judäische, halb ausländische Herkunft ihres Herrscherhauses und die alte ungebundene Freiheit einiger Massen in Vergessenheit zu bringen: das bezeugt unter Anderem die Entstehung und das rasche Umsichgreifen des Aufruhrs Sebas 2. Sam. 19, 41—20, 22, welchen Abenteurer David für gefährlicher hielt, als seinen eigenen Sohn Absalon (c. 20, 6), der doch kurz vorher ganz Israel zur Verfügung gehabt hatte (c. 17, 11). Abgesehen davon lag in David's Siegen und dem erlangten Machtumfang seiner Herrschaft nach aussen und nach innen eine Versuchung für seinen Nachfolger und eine Krisis für sein Volk. Der Erbe der ganzen Ländermasse zwischen dem grossen Strom und dem Bach Egyptens und der reichen Schätze, die aus den Kriegen David's und den Tributen der unterworfenen Völker zusammengeflossen waren, sah sich vor die Alternative gestellt, entweder wie sein Vater sich als König von Juda-Israel zu fühlen und die übrigen Gebiete als Anhängsel zu betrachten, deren Verlust unter Umständen ihm sogar vortheilhaft sein konnte, sofern sie ihn aus seiner nationalen Eigenart herauszugehen nöthigten, oder aber, geblendet durch die Hoheit und Pracht des weitgebietenden und weitgeehrten Herrschers, sein eigenes Volk und seine Volksthümlichkeit in der Grossmacht aufgehen zu lassen. Auf der andern Seite trat das israelitische Volk in eine Krisis ein, in der sich zeigen musste, ob es in dem gefährlich drohenden Verschmelzungsprocess

mit verwandten Nationalitäten und Culturen sich selbst verlieren sollte — oder ob in ihm ein hinlänglich fester Bildungskern vorhanden war, um entweder das Fremde sich vollständig zu assimiliren oder wenigstens durch spröde Abstossung es zu überwinden. Salomo unterlag der Versuchung, das Volk ging siegreich aus der Krisis hervor, aber für den Conflict mussten beide büssen.

Nach David's Siegen geboren, in zarter Jugend durch einen Machtspruch des Vaters an Stelle des Erstgeborenen auf den Thron gehoben, war Salomo ganz und gar den Eindrücken ausgeliefert, die der Anblick der glänzenden Herrschaft auf eine reich begabte, aber wenig originale Natur wie die seine machen musste. Seine Weisheit, in der sich gemäss der Tradition seine persönlichen Anlagen am meisten spiegelten, erfreute in gleicher Weise die ausländischen Fürsten und die eigenen Knechte; und wie sie, so deuten seine Thaten allesammt auf den, dass ich so sage, cosmopolitischen Zug seines Geistes und seines Characters. Jerusalem ward von ihm noch mehr bevorzugt, als von seinem Vater, und durch prachtvolle Bauten zu einer weithin bewunderten Capitale und zu einem Denkmal seiner absoluten Macht und Herrlichkeit umgeschaffen. Statt des kriegsbereiten Heerbanns Israels hielt er ein prunkvolles stehendes Heer, dafür aber führte er nicht mehr die Kriege Jahve's und verlor gegen ehmals flüchtige Königssöhne und frühere Bandenführer die wichtigsten Eroberungen. Heirathen mit ausländischen Königstöchtern und ein ausgedehnter Handel nach auswärts brachten ihm materiellen Gewinn ein, dessen Verwendung ihm die Herzen seiner Unterthanen entfremdete. Ohne dass man die Schuld seinen fremden Frauen zumisst, von denen die Hauptgemahlin, die Pharaonentochter, kein Heiligthum für sich erhielt, versteht man aus seinem ganzen übrigen Verhalten, warum er die Residenz zum Pantheon aller in seinem Reich verehrten Götter machte, unter denen Jahve als Gott des Hauptvolkes den ersten Rang einnahm. Zog er durch die solennen Brand- und Friedensopfer, die er nach 1. Kön. 9, 25 dreimal jährlich dem Jahve darbrachte, zahlreiche Pilger nach Jerusalem, so waren auch diese religiösen Acte nicht ohne Bedeutung für seine Centralisationspolitik, obwohl erst jener Schriftsteller die jährlichen Wallfahrten zum jerusalemitanischen

Tempel zum Gesetz erhoben hat, der Salomo als Beispiel aufstellt, wie ein israelitischer König nicht sein soll (Deut. 17, 16. 17. 20).

Als Salomo starb, war ein neues Geschlecht entstanden; am Hofe, in der Hauptstadt, im Lande Juda, die im Glanze der salomonischen Herrlichkeit sich gesonnt hatten, gab es viele Anhänger des neuen Regierungssystems. Aber die israelitischen Stämme waren die alten geblieben. Was sie an dem Davididen und seiner Herrschaft auszusetzen hatten, ist 1. Kön. 12 mehr oder weniger klar berichtet: drei Hauptursachen scheinen es gewesen zu sein, die ihre Lossagung von der davidischen Dynastie herbeiführten. Die erste von ihnen, die uns in dem bezeichneten Bericht und in der weitern Geschichte des Nordreichs am Unmittelbarsten entgegentritt, ist der sehr entschiedene Freiheitssinn der Israeliten. Sie waren zu lange an Selbständigkeit, ja an Ungebundenheit gewöhnt gewesen, als dass sie an der Beamtenregierung des absoluten Königs jemals hätten Gefallen finden können. Sie hatten Saul gewählt und David anerkannt, denn der erstere besass nicht und David verlangte nicht die Rechte, wie sie etwa das späte Stück 1. Sam. 8 die Könige beanspruchen lässt; beide waren in erster Linie Kriegsherzöge und Vorkämpfer gegen die Feinde (1. Sam. 9, 16; 2. Sam. 5, 2; 2. Sam. 19, 9), in zweiter Linie die obersten Gerichtsherrn des Volkes (2. Sam. 15, 34), die gegenüber ihren Pflichten wenig Rechte hatten. David selbst sah wie sein Volk die einbrechende Pest als göttliche Strafe dafür an, dass er in Anwandlung herrscherlicher Gelüste das Volk hatte zählen lassen. So ertrugen die Israeliten keinen König, der, wie jeder Despot, nur Rechte, keine Pflichten wollte, der ihnen ein hartes Joch auferlegte und sie mit der Sclavenpeitsche zu seinen Lustbauten trieb, dem ihr Besitz und ihre Personen zur willkürlichen Verfügung stehen sollten. Sie ermannten sich, dem Rehabeam eine Wahlcapitulation vorzulegen, von welcher der ehrgeizige Jerobeam ohne Zweifel im Voraus eingesehen hatte, dass Rehabeam in ihr eine Auflehnung seiner ihm von Rechts wegen untergebenen Knechte erblicken und sie mit Hohn verwerfen werde.

In der Rechnung des Jerobeam fungirte aber wohl noch ein zweiter Umstand, der in dem Bericht über den Abfall noch ziemlich klar durchblickt und es verdient, unter den Hauptur-

sachen der Spaltung und der Sonderentwicklung beider Reiche mit aufgeführt zu werden. Die kleine Liedstrophe nämlich, mit der das entrüstete Volk die unkluge Provocation Rehabeams beantwortete und die wir früher schon aus dem Munde Sebas vernehmen [1]), wäre schwerlich ganz verständlich, wenn wir nicht zu ihrer Erklärung auf einen gewissen nationalen Gegensatz zwischen den Völkern Juda und Israel hinweisen dürften, der für das Letztere die Regierung eines Judäers zu einer Art Fremdherrschaft stempelte. Ich nahm bereits oben auf diese Thatsache Bezug; und wenn ich mich hier auch nicht auf das reichhaltige Detail einlassen kann, das für eine ursprüngliche Verschiedenheit wenigstens der grössten Masse des judäischen Volkes vom israelitischen beweist [2]), so erinnere ich doch daran, dass in der Periode der sog. Richter die Judäer so gut wie gar keine Rolle spielen, dass sie im Deboraliede nicht einmal erwähnt werden, dass grade die ältesten Partien der Bücher Samuelis sowohl sie von den Israeliten, als auch unter ihnen selbst die verschiedenartigen Bestandtheile sehr scharf unterscheiden, dass in der Genesis eine Hethiterin Jehudith, d. h. ein hethitisches Volk Jehudi, vor der Geburt des Jacobsohnes Jehuda erwähnt wird (Gen. 26, 34) und die meisten judäischen Geschlechter auch bei den als die ältesten angesehenen Stämmen Simeon und Ruben, sowie bei den Edomitern und Midianitern vorkommen. Auch für die spätere Zeit dürfte es nicht allzu schwer sein, psychologische Verschiedenheiten beider Völker aufzufinden; wir enthalten uns aber dieses Versuches um so eher, als dergleichen allgemeine Characterisirungen zu sehr auf den Geschmack zu rechnen haben, um für beweiskräftig zu gelten. Hatte nun selbst David die Israeliten, nachdem kein Feind mehr drohte, nur mit Mühe in dauerndem Unterthanenverhältnis zu halten vermocht, so hatten dieselben weiter kein Theil an seinem Hause, als Rehabeam, der sich auf nichts als auf seine davidische Abstammung berufen konnte, sie ohne Weiteres als seine Knechte behandeln wollte. Sie fühlten sich

1) 2. Sam. 20, 1 fehlt jedoch das spöttische: Jetzt sieh zu deinem Hause, David! Aber hier wie 1. Kön. 12, 16 stellen sich die Israeliten als solche dem David gegenüber, mit dem sie nichts gemein haben.

2) Näheres giebt J. Wellhausen in seiner Dissertation de gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chr. 2. 4 enumerantur, Gottingae 1870.

als das wichtigere Volk und gaben dem Davididen den spöttischen Rath, jetzt für sein Haus zu sorgen, sich auf seine Hausmacht zurückzuziehen.

Am Wenigsten deutlich geht aus der Relation über die Reichsspaltung der Antheil hervor, den an ihr die Religion hatte. Freilich erklärt sich das leicht, wenn man berücksichtigt, dass der Bericht über die Anfänge und die weitere Geschichte des israelitischen Reiches, wenn nicht von einem Judäer verfasst, so doch durch die Hand eines judäisch-deuteronomistischen Bearbeiters hindurchgegangen ist, der unmöglich den in den „Sünden Jerobeams" wandelnden Israeliten berechtigte Beschwerden gegen die judäische Religionsübung zugestehen konnte. Wenn aber der Prophet Abia dem Jerobeam die ersten Usurpationsgedanken einflösst, wenn der Prophet Semaja das judäische Heer von der Niederwerfung der Rebellion zurückhält und also doch beide den oben angeführten Anschauungen eines Hosea und Jesaia zuwider handeln, so ist damit wohl die Frage hinlänglich motivirt, ob nicht die Religion eine dritte wichtige Ursache zur Trennung abgegeben habe.

Leider sind die Reden, die der deuteronomistische Schriftsteller dem Abia und dem Semaja in den Mund legt, so wenig authentischer Natur, dass wir aus ihnen über die Beweggründe dieser Männer nichts erfahren. Wir sind daher in unserer Untersuchung einzig auf die Schlüsse angewiesen, die sich aus dem Verhalten Jerobeams und seines Volkes ziehen lassen, sofern dasselbe im Gegensatz zu Salomo und in Analogie zu früheren religiösen Zuständen steht. Denn so viel ist wohl schon aus dem Bisherigen klar, dass die Trennung der Israeliten von der judäischen Dynastie wesentlich ein Werk des conservativen, gegen Neuerungen reagirenden Volksgeistes war, der stets, bewusst oder unbewusst, den Hang hat, nach einer etwaigen Aufstörung in die altgewohnten Geleise zurückzukehren. Dass die Propheten, die selbst da, wo ihre Ideen einen Fortschritt bezeichnen, dieselben nicht leicht für etwas Neues ausgeben, hier auf Seiten des für den Bestand des Alten kämpfenden Volkes stehen, wird uns selbst dann nicht verwunderlich erscheinen, wenn wir allerdings einen Theil der spätern Propheten beständig in einer gegen Volk und Regierung gleichmässig isolirten Stellung gewahren; denn darin dürfen wir ohne Bedenken

der spätern, auch von den Propheten getheilten Tradition Glauben schenken, dass die ältesten Propheten den vollen Anspruch darauf hatten, als Führer des Volkes, Demagogen im besten Sinn des Wortes, zu gelten.

Von Jerobeam wird nun erzählt, dass er in Bethel und Dan Heiligthümer errichtet und dem jerusalemischen Tempel entgegengestellt, dass er die Priester nicht aus den Leviten, sondern aus dem gemeinen Volk genommen, dass er das jährliche Hauptfest aus dem siebenten in den achten Monat verlegt habe. Dass der Berichterstatter auf dem Boden des Deuteronomiums steht, wird durch die Stelle 1. Kön. 13, 2, in welcher Josia mit Namen genannt wird, doch wohl hinlänglich klar dargethan. Die Kälber oder kleinen Stierbilder Bethels und Dans empfahl Jerobeam mit den Worten: das ist dein Gott, Israel, der dich aus Egypten geführt hat [1]). Diese Behauptung, die man ohne Zweifel aus dem Munde der Israeliten oft vernehmen konnte [2]), ist nicht zu verstehen, wenn man mit Hitzig die Kälber als Nachahmung der egyptischen Apisstiere ansieht [3]): wie konnte das Volk meinen, egyptische Götter hätten es von den Egyptern befreit! wie wäre es denkbar, dass die Israeliten sich von dem Neuling Jerobeam eine wildfremde Religion hätten octroyiren lassen! In Wahrheit ist unter den Semiten die Verehrung Gottes unter dem Symbol des Stieres, dem Sinnbild unbezwinglicher Kraft, durchaus nichts Ungewöhnliches [4]); und es liegt viel näher die Annahme, Jerobeam oder das Volk selbst habe sich einem alt- und echthebräischen Cultus wieder zugewandt, der ebenso wohl dem Jahve wie dem Molek oder wie sonst die Gottheit genannt wurde, gewidmet sein konnte. Dazu passt grade der Umstand, dass die Haupttheilig-

1) 1. Kön. 12, 28. Der Plural steht nur wegen der Mehrzahl der Kälber, die ja aber nicht verschiedene Götter bedeuten.

2) Vgl. Amos 9, 7.

3) Ewald (Geschichte Israels III, S. 471 f.) sieht die Stiere ebenfalls als Jahvebilder an. Vgl. insbes. Kuenen, Godsdienst van Israel I, 234 ff.

4) Man denke an die Bilder des Molek und der Astarte. Aber auch im Tempel Salomos spielte das Stiersymbol keine geringe Rolle, s. 1. Kön. 7, 25. 29; besonders wichtig ist, dass die Jahvealtäre mit Hörnern versehen sind.

thümer von dem neuen Könige nicht in seiner Residenz gestiftet wurden, sondern dass sie sich an Oertern befanden, die schon von Alters her angesehene Cultusstätten waren. Denn Bethel hatte seit uralter Zeit ein hochheiliges, auf den Stammvater der Israeliten zurückgeführtes Baithylion und beherbergte später in seinem Weichbilde eine Zeit lang die Jahvelade [1]); derartige Auszeichnungen aber pflegen die mit ihnen beglückten Stätten mit grosser Zähigkeit zu behaupten. Und betreffs Dans giebt uns die merkwürdige Erzählung Richt. 17, 18 die wichtige Notiz, dass diese nördlichste Stadt Israels ein berühmtes, von Abkömmlingen Mosis bedientes Heiligthum und Jahvebild, dessen Gestalt leider nicht angegeben wird, bis in die assyrische Zeit hinein [2]) besessen habe. Diese genaue Nachricht dürfte insbesondere dazu dienen, die Ungenauigkeit des oben angeführten Berichts über Jerobeams Willkürhandlungen klar zu machen und unsre Vermuthung zu bestätigen, dass das Volk unter Jerobeam nur zu seinem alten Cultus zurückkehrte oder denselben gar nicht vollständig aufgegeben hatte; denn es ist leichter anzunehmen, dass jenes goldene Jahvebild und das angeblich von Jerobeam nach Dan gesetzte goldene Kalb identisch seien, als dass beide Heiligthümer neben einander bestanden hätten.

Von Bethel mögen wir annehmen, dass es zum Hauptheiligthum des Reiches erhoben worden sei, vgl. 1. Kön. 12, 32 f. Amos 7, 13. Amos und Hosea belehren uns aber, dass die Israeliten und vielleicht auch viele Judäer (Hos. 4, 15) noch zu anderen heiligen Stätten wallfahrteten, insbesondere nach Gilgal und Berseba; Jerusalem wird dagegen als Ziel der Wallfahrt nicht erwähnt, weder im Guten noch im Bösen. Dies beweist, dass Jerobeam dem Tempel in Jerusalem rivalisirende Heiligthümer gegenüberzustellen nicht nöthig hatte, wie jener Geschichtsschreiber 1. Kön. 12 meint; denn wenn die Israeliten nach Berseba pilgerten, um dort „beim Leben Jahves" zu schwören, so lag es offenbar an der Meinung, die sie vom

1) Das ist wohl der Sinn von Richt. 2, 1 LXX.

2) Den Vers Richt. 18, 30 zu verbessern und statt des Landes die Lade in Verbannung gehn zu lassen, hat man doch wohl kein Recht; weist man ihn aus dem Text, so schützt seine so genaue wie merkwürdige Angabe sich selbst.

Tempel in Jerusalem hatten, dass sie über denselben hinausgingen und nicht einmal bei ihm einkehrten.

Warum hegten die Israeliten eine geringe Meinung von der Heiligkeit des jerusalemitanischen Tempels?

Offenbar einerseits darum, weil derselbe im Vergleich mit den übrigen Cultusstätten sehr jung war. Um das Volk anzuziehen, bedarf ein Heiligthum keines Prunkes, der es vielmehr abstösst, sondern eines hohen Alters, einer geheimnisvollen Herkunft, eines möglichst ungewohnten Aeussern, einer heiligen Sage aus dem Leben eines vorzeitlichen volksthümlichen Heiligen oder Patriarchen. Der Erbauer des jerusalemitanischen Tempels war den Israeliten eine so bekannte wie unbeliebte Persönlichkeit.

Indessen hätte im Lauf der Zeiten die productive Phantasie und die Pilgerlust des Volkes auch an diesem Tempel wohl irgend eine anziehende Seite auszuspüren gewusst: umschlossen doch seine Mauern die alte Lade Jahves! Auch die politische Spannung zwischen beiden Reichen, die übrigens nur ein halbes Jahrhundert währte, konnte auf die Dauer hier nicht hinderlich eingreifen, denn bei dem gemeinen Volke würde der Glaube die Politik bald in den Hintergrund geschoben haben. Aber selbst von Seiten der Judäer wird erst im 7. Jahrhundert dem Tempel und der Lade eine besondere, abergläubische Verehrung gewidmet, während sich der erstere in der ganzen frühern Zeit als ein Haus von so wenig specifisch jahvistischem Character erweist, dass es jeden fremdländischen Cultus in sich aufnehmen kann. Und grade hierin wird der Grund beschlossen sein, der die Israeliten und vor allem wohl ihre religiösen Sprecher, die Propheten, in Gegensatz zu dem Tempel brachte. Man kann zwar nicht ernstlich in Zweifel ziehen, dass Salomo das prächtige Tempelhaus wirklich dem Gott Jahve hat errichten wollen. Aber zu einer Zeit, wo noch die Symbole, unter denen das Sein und das Wirken einer Gottheit angeschaut werden, für die Gottesidee und das Wesen der Religion selbst von höchster unmittelbarer Bedeutung sind, musste ein Tempelbau, wie Salomo ihn ausführte, mit solchen Symbolen, wie Salomo sie zur Anwendung brachte, gradezu als eine Gefahr für die Jahvereligion, wenn nicht gar als ein Abfall von ihr, angesehen werden. Den Beweis für diese Behauptung führen wir durch eine Vergleichung der Art und Weise, wie man

Jahve früher in Israel und Juda und später noch im Nordreich verehrte, und wie er im Tempel verehrt werden musste; selbstverständlich beschränkt sich diese Vergleichung auf die hier einschlägigen Hauptpuncte.

Der altnationale Cultus gewährt den Anblick allergrösster Einfachheit. Die Lade Jahves[1]) zuerst, mag man sich dieselbe vorstellen, wie man will, und mag sie ein Baithylion, wie Kuenen vermuthet, oder nach 1. Kön. 8, 9 die uralten Steintafeln mit den zehn Worten enthalten haben, lässt ihrem ganzen Character nach keinen Prunk zu, ja schliesst denselben aus. War sie in Bewegung, so wurde sie nach den älteren Quellen gefahren und zwar auf einem Wagen, der zu sonst nichts gebraucht wurde, gezogen von Rindern, die man frei musste gewähren lassen. Ihr Aufenthaltsort in Silo war wohl ein steinernes Haus, in der Davidsburg ein einfaches Zelt, vergleichbar mit den Zelten, unter denen, im Unterschiede von üppigen, weichlichen Stadtbewohnern, rauhe Krieger schlafen (2. Sam. 11, 11).

Obwohl es hier nicht auf die Unterschiede zwischen der Bedeutung der Jahvelade und der des Stiersymbols ankommt, so dienen dieselben doch dazu, beide für sich selbst und in ihrem Verhältnis zu einander besser verstehen zu lehren. Die Lade wird erstlich in den ältesten Zeiten mit Jahve fast identificirt[2]), der Stier bleibt stets Symbol; die erstere ist nur einmal da, ist eine geschichtliche Grösse, der Stierbilder kann es so viel geben, als Städte, Stämme, Volkshäupter sich veranlasst finden, ein solches anfertigen zu lassen; die erstere ist ausschliesslich israelitisch, das Stiersymbol findet sich auch bei andern Semiten; die Lade endlich hat vor allem kriegerischen, das Stiersymbol allgemein kosmischen Character. Man kann also immerhin vermuthen, dass Jerobeam und sein Volk die Lade gern in ihrem Besitz gesehen hätten. Auf der andern Seite aber war der Stiercultus naturwüchsiger und kam dem Hange der Israeliten entgegen, sich ohne straffe Einheit und in der Weise, wie es der Natur eines Jeden zusagte, frei und

---

1) Ueber diesen ihren ältesten Namen vgl. Kuenen's Geschichte der Religion Israels I, S. 255.

2) Vgl. z. B. Num. 10, 35 f.; 1. Sam. 4, 3. 7; 6, 19. 20; 2. Sam. 15, 25.

ungebunden gehen zu lassen. Trotzdem war derselbe für sie Jahvedienst und wies ganz bestimmte Merkmale auf, an denen die Israeliten ihre nationale Eigenthümlichkeit erkannten. Er stimmt mit dem der Lade gewidmeten Cultus überein in der Strenge der Gottesvorstellung [1]) und in der Einfachheit der Gottesverehrung, wie denn von prächtigen Gotteshäusern im Nordreich nichts gemeldet wird. Wurden die Stierbilder mit Goldblech überzogen, so geschah das nicht wegen der Kostbarkeit dieses Metalls, sondern wegen seines dem Sonnenlichte und dem Feuer vergleichbaren Glanzes. Insbesondere wusste das israelitische Volk seine Religion von der phönizischen scharf genug zu unterscheiden und empfand die Einführung des Baal und der Aschera durch Ahab als eine unerträgliche Neuerung, die der Dynastie Omri schliesslich den Untergang brachte. Dürfen wir die Gestalten eines Elia und Elisa als echtisraelitische Typen ansehen, so ist es von hervorragender Bedeutung, dass diese beiden heftigen Gegner des üppigen Baalcultus den Stierdienst mit keinem Wort angreifen [2]).

Das Merkmal einer absichtlichen Einfachheit trifft auch zu auf die Altäre, die entweder in Verbindung mit einem Gottesbilde oder für sich allein errichtet wurden. Sie waren so wenig künstlich als möglich und wurden vor Profanirung durch menschliche Geräthschaften, wie die Bedürfnisse der Cultur sie hervorgerufen haben, sorgsam behütet. Insbesondere lernen wir aus der Motivirung, die Ex. 20, 26 dem Verbot, auf Stufen zum Altar Jahves aufzusteigen, hinzugefügt wird, verstehen, warum der gegen den Baaldienst geschleuderte Vorwurf der Hurerei in den Augen des strengern Israeliten als die schlimmste Brandmarkung erschien.

Mochte man also Jahves Nähe empfinden in der Lade,

---

1) Man darf sich dabei erinnern an die Art, wie in der dichterischen Redeweise das Bild vom Stier verwendet wird.

2) Selbst Amos erklärt sich noch nirgends gegen den Stierdienst als solchen, wohl aber gegen die in den glänzenden Zeiten des zweiten Jerobeam eingerissene Ueppigkeit, Schwelgerei und Unzucht bei den Gottesdiensten. Erst Hosea, dessen Gottesidee viel milder ist als die des Amos, Elia und Elisa, eröffnet die Polemik gegen jede Art von Bilderdienst; mit ihm beginnt die israelitische Religion der Symbolik zu entwachsen.

vor dem Stiersymbol oder vor dem Altar aus Erde, überall erschien er als der gewaltige Gott, den der Mensch fürchten soll, von dem er sich mit Scheu entfernt halten muss, in dessen Dienst er von seinem irdisch-niedrigen Leben nichts einfliessen lassen darf. Die Einfachheit und Strenge der Gottesverehrung ersetzte dem Volk den klaren Begriff des Geistigen und Unsinnlichen. Die Schranke zwischen Gott und dem Menschen und der Natur, die der Begriff noch nicht zog, hielt sich das Gefühl und die Phantasie mit um so grösserem Eifer gegenwärtig; und die Vermischung Gottes mit dem Natürlich-Menschlichen erfüllten den Anhänger der nationalen Religion mit Widerwillen und oft mit leidenschaftlichem Zorn [1]). Und von hier aus haben wir den Uebergang zu machen zur Erörterung der Frage, in wiefern der salomonische Tempelbau und die sich darin aussprechende Religionsauffassung zu der Lossagung der Israeliten mit beitragen konnte.

Zunächst nehmen wir hier in Anspruch die absichtliche Prachtentfaltung, die sich in dem Tempelbau kundgiebt. Hätte derselbe den Israeliten auch nicht die harte Last aufgeladen, über die sie sich beschwerten, jedenfalls musste sie das Werk, welches Menschenhände für ihren Gott Jahve erschaffen wollten, äusserst befremden. Feinfühlige Gemüther mochten sich Rechenschaft davon geben, dass hier das Materielle ein bedenkliches Uebergewicht über das Geistige gewinne, wie es ihnen als das Wahre und Jahves Wesen Entsprechende vorschwebte. Und diese Bedenken drängten sich allen auf, als man die fremdartigen Embleme und Symbole wahrnahm, mit denen tyrische Künstler Jahves Haus anfüllten. Sicherlich hatten weder Volk noch Propheten eine begrifflich klare Einsicht in den Unterschied zwischen der Naturreligion und der von dem innern Drang nach Vergeistigung belebten Jahvereligion, aber beide wussten, dass hier ein phönizischer Sonnentempel erstehe, und beiden sagte es das sittliche und das religiöse Bewusstsein,

---

1) Vgl. z. B. 1. Kön. 18, 27. Dasselbe lässt sich mit besonderer Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft an den Ausdrücken erkennen, mit welchen die hebräische Sprache einerseits das Göttliche und andrerseits das Menschliche und Irdische, sowie die Beziehung beider zu einander bezeichnet.

dass mit der hier zur Anschauung gebrachten Religionsauffassung ihr Gott Jahve niemals eine Einigung eingehen könne. Die beiden ehernen Säulen vor dem Eingang, die Bildwerke an den Wänden, die Palmen und Blumen, vor denen man die Mauersteine nicht erblickte, die Granatäpfel an den Säulen, fanden sich ebenso in den Tempeln der Phönizier und stellten nicht blos eine Seite des göttlichen Wirkens dar, sondern liessen das Wesen Gottes im Naturleben aufgehen. Es characterisirt die Naturreligion, die eben die Natur als die höhere Einheit zwischen Gott und Menschen betrachtet, dass sie die Menschen antreibt, sich in die Gottheit hineinzuversetzen, sich gleichsam in sie hineinzudrängen und das göttliche Leben und Wesen sich selbst anzueignen. Sie reisst also ebenso absichtlich die Schranke zwischen der Gottheit und dem Menschen nieder, wie die israelitische Religion sich bestrebte, sie festzuhalten: das brachte allein schon die religiöse Gewöhnung des Israeliten gegen sie auf. Sie geht eben so entschieden auf eine Identificirung Gottes mit den allgemeinen Naturkräften aus, als die israelitische Religion die Tendenz hatte, Gott als Persönlichkeit zu fassen und mit ihm in sittlichem Verkehr zu stehen: das musste vor allem die höher stehenden, die Propheten, in der Naturreligion einen gefährlichen Feind bekämpfen lehren. Das Einzige, welches sie für ihr eigenes erkannten, die Jahvelade, verschwand in dem Debir des Tempels und verlor seine Bedeutung fast vollkommen, denn erst im 7. Jahrhundert taucht sie in den Reden des Jeremia wieder auf. Auch ohne das stand das mit Gold überladene Haus, dessen üppiger Bilderschmuck zum sinnlichen Genuss gleichsam der Gottnatur und zur vollen Gleichgültigkeit gegen Geschichte und Sittlichkeit hinzog, in so fremdartigem Contrast mit der Lade, der nun zur thatlosen Ruhe verurtheilten Anführerin in so vielen Kriegen Jahves, dem Denkmal einer möglichst unsinnlichen Auffassung Gottes, dass die Ueberführung der Lade in den Tempel, die von Seiten Salomos entweder religiöse Indifferenz oder besser wohl die Nothwendigkeit einer Concession an das religiöse Herkommen der Israeliten veranlasst hat, vor allen den Propheten als ein Act des unnatürlichsten Syncretismus erscheinen musste. Und enthielt wirklich die Lade die zehn Worte Jahves, jenes zweite Vermächtnis Mosis an seine Nachkommen, so

widersprach der salomonische Tempel in allen Puncten dem Gebot, Jahve durch Erfüllung der sittlichen Pflichten zu dienen.

Es war nicht nöthig, dass Salomo noch der Astarte, dem Milkom und dem Kamos Höhenhäuser erbaute, um den nationalen und religiösen Sinn der Israeliten und der Jahvepropheten zu empören. Die Erbauung dieser Heiligthümer erklärt sich übrigens aus der Sinnesart des Königs weit leichter, wenn selbst beim Jahvetempel die Jahvereligion so wenig in ihrer Eigenart berücksichtigt wurde. In dem Einen wie in dem Andern bewies er, was wir schon früher erkannten, dass er den eigenthümlichen Geist des Volkes nicht verstand oder nicht verstehen wollte. Den Tempelbau bezeichnen wir auf Grund der Thatsache, dass die Religion die Geschicke dieses Volkes beherrscht, als das sechste bedeutsame Ereignis in Israels Geschichte, dem sich die Trennung beider Reiche als das siebente in natürlicher Folge anschliesst.

Während in Juda unter Rehabeam und seinem Sohne die Naturreligion mit ihren Sonnensäulen und Ascheren und ihrer Unzucht üppig fortwucherte, blieben Jerobeam und sein Volk auf den beschrittenen Bahnen. Auch die zweite und dritte Massregel Jerobeams, die wir oben aus dem deuteronomistischen Bericht anführten, die Anstellung nichtlevitischer Priester und die Feier des jährlichen Hauptfestes im 8. statt 7. Monat, waren wohl nur ein Zeugnis davon, dass die Israeliten am Althergebrachten festhielten oder dazu zurückkehrten. Freilich scheint aus der Erzählung Richt. 17. 18 hervorzugehen, dass man schon in älterer Zeit gern die Stammesgenossen Mosis als Priester anstellte; dagegen steht fest, dass noch zu Davids und Salomos Zeiten weder durch Sitte noch Gesetz die Glieder der übrigen Stämme vom Priesteramt oder von priesterlichen Functionen ausgeschlossen waren, denn David und Salomo opfern und segnen das Volk (vgl. besonders 2. Sam. 6, 14. 17. 18) und Davids Söhne werden Priester (2. Sam. 8, 18). Selbst der Tempel in Jerusalem, der zu einer gesetzlichen Regelung der Stellenbesetzung Anregung geben konnte und später gegeben hat, scheint anfangs keine Wandelung in den ursprünglichen Zuständen geschafft zu haben, denn Zadoks Sohn ist einer der Kanzler Salomos (1. Kön. 4, 2. 3), statt im Sinne des priesterlichen

Vorwort.

Die vorliegende Schrift über die Theologie der Propheten ist das Ergebnis mehrjähriger Studien, die der israelitischen Religion und ihrer Geschichte gewidmet waren. Ich unterzog mich ihnen, weil ich überzeugt bin, dass ohne das Verständnis der alttestamentlichen Religion das der neutestamentlichen unmöglich ist.

Warum ich die Theologie der Propheten als die Grundlage aller Untersuchungen über das Wesen und die innere Entwicklung der Religion Israels betrachte, warum ich mich auf die Darstellung der ersteren einschränke und welche Tragweite ich dieser Darstellung gebe, habe ich in den Prolegomenen ausführlicher erörtert.

Von den Hülfsquellen, die ich zu Rathe zog, sind die wenigsten ausdrücklich erwähnt; man wird, hoffe ich, der Arbeit ansehen, dass sie sich die Resultate der wissenschaftlichen Forschung zu Nutze gemacht hat. Uebrigens lag es in ihrem Plan und in meiner Absicht, mich möglichst wenig von aussen her beeinflussen zu lassen. Selbständigkeit ist nicht eine Ehre, die man um seiner selbst willen erstrebt, sondern eine Pflicht, die man gegen den Stoff erfüllt. Mir war sie doppelt Pflicht, weil ich nicht die Forschung über diesen Gegenstand abschliessen, sondern erneuter Forschung vorarbeiten wollte.

Mir selbst haben meine Vorlesungen über den Jesaia, den Hesekiel, das Deuteronomium, über die Geschichte des Volkes Israel, die Lehre des alten Testaments vom Dasein nach dem

Tode, endlich über die Theologie der Propheten directe, andere über die Genesis, über die Weisheitsschriften, über die Psalmen manche indirecte Förderung gebracht; specielle Arbeiten über den Deuterojesaia, über die Stellung des Apostels Paulus zur alttestamentlichen Religion (Habilitationsschrift 1873) waren nicht ohne Nutzen.

Ich hege nicht die Illusion, allzuleicht für alle meine Ergebnisse Beifall zu finden, die zum Theil mit den gegenwärtig herrschenden Ansichten in Widerspruch stehen. Indessen gestehe ich, der zuversichtlichen Hoffnung zu sein, dass ich die Einsicht in das Wesen und die Geschichte der israelitischen Religion in etwas gefördert habe und dass die theologische Untersuchung, die niemand für abgeschlossen halten kann, einigen Gewinn aus meiner Arbeit ziehen wird. Spätere werden auch der Darstellung ein glänzenderes und gefälligeres Gewand geben; die inductive Detailforschung nöthigt dem Stil eine knappere und sprödere Haltung auf, soll die Arbeit nicht ins Breite wachsen. Es ist nicht nöthig, dass alle meine Resultate sich als richtig ausweisen; die Prophetenschriften belohnen die auf sie gewandte Mühe reichlich, wenn man ihnen auch nur einige neue und bessere Erkenntnis abgewinnt, und sie sind zu machtvoll und herrlich, als dass Jemand stolz genug sein könnte, sie völlig überwältigen zu wollen, oder dass man sich seiner Schwäche schämen müsste, wenn sie immer grösser bleiben, als ihr Interpret.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

6. Capitel: Der Prophet Jesaia.

7. Capitel: Der Prophet Micha.

Zweiter Abschnitt: Die Propheten der chaldäischen Periode.

8. Capitel: Geschichtliche Vorbereitung.

9. Capitel: Die gemeinsamen Grundgedanken.

10. Capitel: Die einseitigen Nachfolger Jesaias.

11. Capitel: Der Prophet Jeremia.

12. Capitel: Der Prophet Hesekiel.

Religionsbuches des Altars zu walten. Vielleicht fanden sich auch im Nordreich die versprengten Glieder des ehemaligen Stammes Levi in geringerer Zahl vor als im Süden, da sie in den Genealogien immer mit den Stämmen Ruben, Simeon und Juda zusammengestellt werden; aber wie dem auch sei, grade wegen der volksthümlichen Weise ihrer Jahveverehrung dürfen wir den Israeliten zutrauen, dass sie nicht leicht durch einen privilegirten Clerus sich ihr Recht auf eigene und freie religiöse Thätigkeit nehmen liessen. So ist es auch nicht sehr wahrscheinlich, dass Jerobeam durch einen Willküract ein Volks- und Naturfest, wie es das Fest der Einsammlung war, in einen andern Monat hätte verlegen können; höchstens dürfen wir annehmen, dass er zunächst für sich und seine königlichen Opfer eine andere Praxis einführte, als welche die judäischen Könige seit Salomo übten, und dass nach und nach das Land sich gewöhnte, den Gipfelpunct des Festes in den Königsopfern zu Bethel zu erblicken.

Nachdem wir die Ursachen der Reichsspaltung erkannt und im Tempelbau den Culminationspunct gefunden haben, in dem sich Aufgang und Niedergang die Hand reichen, muss sich nun erproben, ob unsere Behauptung sich bewährt, dass der Ursprung des Nordreichs seine weitere Geschichte bedingt und dass auch die Israeliten gebüsst haben für den Conflict, den die Weltmachtspolitik Salomos ihnen aufnöthigte. Sie gingen aus der Krisis als Sieger hervor, und es fehlte ihrer Handlungsweise weder die politische, noch die moralische Berechtigung. Indessen waren ihre Motive mehr negativer, als positiver Natur: sie wollten Freiheit von den Banden, mit denen ein Despot die natürlichen Regungen des Volksgeistes zwar gebunden, aber doch auch geleitet hatte, aber sie waren nicht eben so eifrig bedacht auf Schaffung einer neuen Ordnung, in der die Volkskraft sich fruchtbar entfalten und entwickeln konnte; sie hatten die fremde Religion überwunden, aber sie hatten von daher keine Anregung empfangen, in den eigenen Anschauungen eine höhere Stufe zu erklimmen. Wie in dem Abfall unter Seba, so tritt auch in dem Abfall unter Jerobeam die Masse als solche handelnd in den Vordergrund; der Instinct der Masse, ausgebeutet von dem Ehrgeiz eines unruhigen und verschlagenen Kopfes, hatte die Oberhand über die klaren Einsichten und

höheren Ziele, die wir etwa einem Abia zuzuschreiben geneigt sind. Wie überall, so zeigte sich auch hier, dass das Festhalten am Alten um seiner selbst willen, ein Conservatismus ohne ein immanentes Princip des Fortschrittes, keine schöpferische Kraft besitzt. Mit den Modificationen, welche durch die veränderten Verhältnisse bedingt waren, fanden sich bald die religiösen und politischen Zustände wieder ein, welche die Zeit vor Saul und David gesehen hatte. Abia, und welche Propheten sonst ihm zur Seite standen, waren nicht bedeutend oder nicht einflussreich genug, der Religion den geistigen Zug und den sittlichen Gehalt zu geben, durch den sie sich in stetiger, heilsamer Weise weiter entwickelt hätte; und so musste sie sich denn, kehrten die alten Gefahren wieder, durch denselben ungestümen und tumultuarischen Ausbruch ihrer elementaren Kräfte zu helfen suchen, der zu Sauls und der Richter Zeiten ihr natürliches Vertheidigungsmittel gewesen war. Nicht minder werden die socialen und politischen Zustände durch die Merkmale des Naturwüchsigen und Elementaren gekennzeichnet, die in der Richterzeit hervortreten. Von der neuen Freiheit zogen vor allem die Nutzen, die Macht und Ansehen besassen, um sich selbst emporzuschwingen und die Andern niederzudrücken. Jerobeam selbst war nach allen Anzeichen anfangs sehr schwach, als homo novus hatte er wohl Mühe genug, sich bei den autonomistisch gesinnten Stämmen die volle Autorität zu verschaffen, und sein ehemaliger Schutzherr Sisak scheint zu seinen Gunsten Juda gegenüber intervenirt und die Grenze zwischen beiden Reichen definitiv fetsgestellt zu haben[1]). Während in Juda in regelrechtem historischen Process das Princip der Legitimität durchdrang, blieb bei den Israeliten der Besitz des Thrones eine Machtfrage, wie er es war, als Abimelek, der eigentliche Vorgänger Jerobeams, in dessen erster Residenz Sichem eine Königsherrschaft zu begründen versuchte; den Thron verdiente jeder König so gut wie den Sturz. So blieben die Israeliten immer beim Anfang stehen oder kehrten nach zwei bis vier

1) Nach Brugsch zählt Sisak auf seinen Denkmälern eine Reihe eroberter Städte auf, die im Nordreich lagen. Levitenstädte, wie Brugsch vermuthet, sind es nicht gewesen, da solche in den vorexilischen Büchern gar nicht vorkommen, eher Garnisonstädte Salomos.

Königsregierungen in denselben zurück; ein Fortschritt war bei ihnen unmöglich.

Nach zwei ausgemordeten Dynastien trat ein Wechsel in der innern und äussern Politik Israels ein. Zwei Erscheinungen ziehen durch ihr merkwürdiges Zusammentreffen unsere Aufmerksamkeit auf sich: das Haus Omri wendet sich von der israelitischen der phönizischen Religion zu und hält mit Juda Frieden. Indem wir jedoch die Verwerthung dieser Wahrnehmung für einen passenderen Ort aufsparen, achten wir zunächst auf die Opposition des israelitischen Volkes gegen die Bestrebungen Ahabs, des „Verwirrers Israels", oder vielmehr seiner Gemahlin Isebel, bei denen absolutistische Gelüste und religiöser Fanatismus Hand in Hand gingen; vielleicht gelingt es uns hier, einige weitere Züge für das Bild der israelitischen Religion zu sammeln oder die bisher gefundenen stärker nachzuzeichnen. Die religiöse Erregung des Volkes spricht sich am Besten aus in dem Auftauchen der Prophetengenossenschaften, die vor allem der Gegenstand des Hasses und der Verfolgungen der Isebel werden. Ihre Führer und die Vorkämpfer der Volkspartei, die freilich, eingeschüchtert durch die Gewaltmassregeln der Isebel, immer mehr zusammenschmolz, sind der gewaltige Prophet Elia und sein politisch mächtiger Nachfolger Elisa. Fast auf sich selbst beschränkt und wenige Getreue, denkt doch Elia niemals daran, in Juda einen Rückhalt und im Tempel zu Jerusalem religiöse Stärkung zu suchen; die letztere gewinnt er, indem er zum Horeb wallfahrtet. Ein überaus wichtiger Wink für das Verständnis der altisraelitischen Religion! Mag Elia wirklich den Horeb aufgesucht haben oder mag sich in dieser Erzählung der religiöse Standpunct des Volkes, das sie hervorbrachte, verrathen, in beiden Fällen finden wir darin eine interessante Bestätigung der Thatsache, die schon in dem Deboraliede[1]) uns

1) Vgl. oben S. 39. Debora beschreibt, wie Jahve zu dem gegenwärtigen Kampf der Israeliten gegen die kanaanitischen Städte (v. 8) und Könige vom Sinai über die Berge und Ebenen herangeschritten sei, dass Erde und Himmel bebten und die Berge unter ihm zerrannen (vgl. Micha 1, 3. 4). Da die Dichterin sich in der Ebene Jesreel befindet, so entspricht es der poetischen Anschaulichkeit, wenn sie zuerst das nahegelegene Seir nennt, und es ist so unrichtig wie nüchtern-prosaisch, aus v. 4 abzuleiten, dass sie Edom für Jahves Sitz gehalten

entgegentritt, dass sich Israel in der ältesten Zeit den Sitz Jahves auf dem Horeb oder Sinai dachte. Dies kann wiederum nicht daher rühren, dass einmal auf dem Horeb sich Gott niedergelassen zur Gesetzgebung. Vielmehr weist jene Thatsache uns darauf hin, dass Israel noch in einem gewissen religiösen Zusammenhang mit den arabischen Stämmen stand, die am Sinai ihren religiösen Mittelpunct hatten, die sich zum Theil schon unter Moses mit den Israeliten verbanden und unter anderem eine Ursache davon gewesen sein mögen, dass allmählich bei den Israeliten statt des Namens Sinai der umfassendere Name Horeb in Gebrauch kommt. Glücklicher Weise stossen wir noch in unserm Zeitraum auf einen solchen Nomadenstamm oder vielmehr auf sein Oberhaupt. Als Jehu auf Anstiften Elisas sich zum Könige macht und wieder in die alten religiösen Bahnen einlenkt, weiss er, dass er sich durch seinen Eifer um Jahve die Freundschaft Jonadabs, des Scheichs der Rechabiter, erwirbt. Von diesen Rechabitern hören wir dann durch Jeremia, dass sie keinen Wein trinken. Der Eifer um Jahve und die rigoröse Einfachheit der Lebensweise, die alles das, was die Cultur und das sesshafte Leben mit sich bringt, verschmäht, scheint auch bei den Propheten dieser Zeit mit einander vereinigt zu sein: ihr Zusammenleben, das zugleich ein Austritt aus der Gesellschaft und dem Berufsleben ist (1. Kön. 19, 19—21), ihre Kleidung, besonders auch ihre Zusammenstellung mit den Nasiräern, Amos 2, 11. 12, dürften dafür sprechen.

Nun bilden zwar die Vorliebe für das alte Nomadenleben, das Nasiräerthum und die prophetischen Genossenschaften nur gewisse Seiten der Volksreligion, nicht ohne Weiteres diese selbst ab, ebenso wie etwa das Einsiedler- und das Mönchswesen zwar für die catholische Volksreligion sehr characteristisch sind, aber nicht sofort mit ihr zusammenfallen. Der wesentliche Unterschied zwischen der Volksreligion und jenen Sondererscheinungen ist der, dass die letztern das zur

habe. Ebenso wenig darf man diesem der frischesten Begeisterung entsprungenen Liede eine Reflexion auf die »Gesetzgebung«, welches Ereignis 100—200 Jahre vorher stattgehabt hätte, zumuthen, wie man sie wohl von einem modernen Festredner erwarten könnte.

gemeinen Lebenssphäre und zum allein werthvollen Object aller Lebensäusserungen zu machen streben, was dem Volk nur ein Moment neben anderem, wenn auch vielleicht das wichtigste, ist und nur einen gewissen Theil seiner Lebensäusserungen, nämlich vorzüglich nur das Gefühl, nicht die Arbeit der Hand und des Kopfes, in Anspruch nimmt; jene machen das zum Beruf und zur Lebensaufgabe, was seiner Natur nach nur bei höchst wenigen Persönlichkeiten Beruf sein kann, insgemein aber hinter und über allen Berufen steht[1]). Aber der mächtige Einfluss, den die Religion in der Schöpfung solcher specifisch religiösen Gestaltungen bewährt, wenn solche socialen Bildungen auch an sich fehlerhaft und einseitig sind, dient um so gewisser zur Erkenntnis der Religion selbst, als dieselben sehr populär zu sein pflegen und als das Volk, aus dessen Mitte sie hervorgingen, wenigstens für eine Zeit in seinen Wallfahrten gern demselben Impulse nachgiebt, der jene ins Leben rief[2]). Wenn also nun an jenen Erscheinungen als merkwürdigste Eigenschaft die rigoröse Einfachheit der Lebensweise und die Geringschätzung

1) Die natürliche Folge eines massenhaften Hinzudrängens zum Prophetenleben ist die, dass der Prophetenberuf seine Beziehung auf die Aussenwelt aufgiebt und seine Thätigkeit gleichsam nach innen wendet. Ich bemerke dies, um damit zugleich einen von Kuenen gegen die gewöhnliche Deutung des Wortes נביא erhobenen Einwand zu entkräften. Kuenen meint, dies Wort könne nicht »Sprecher« bedeuten, weil es in der ältesten Zeit nicht die Aufgabe des Propheten gewesen sei, zu sprechen. Dabei geht er jedoch von der gewöhnlichen, unbeweisbaren Annahme aus, die Prophetengenossenschaften seien »Schulen« gewesen, von Samuel organisirt und practischen Zwecken dienstbar gemacht, später von Elia und Elisa in demselben Sinne geleitet. Den Ursprung übrigens des prophetischen Enthusiasmus findet er nicht in der Jahve-, sondern in der Baalreligion. Aber wenn auch die Mitglieder jener Genossenschaften häufig Propheten genannt werden, so heissen sie doch eigentlich und wohl nicht ohne Ursache בני־הנביאים und schlossen sich an die eigentlichen Propheten etwa so an, wie in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche die Mönchsgesellschaften an die Bischöfe, z. B. an Basilius d. Gr. Kommt ihnen also nur etwa ein *γλωσσαῖς λαλεῖν* zu, so darum doch den Propheten das Reden und die Wirksamkeit im Volk.

2) Im Protestantismus sind Wallfahrten ebenso und aus demselben Grunde unmöglich, wie das Kloster und der Cölibat.

der menschlichen Cultur, verbunden mit leidenschaftlichem Eifer für die exclusive Verehrung Jahves, hervorsticht, so will mir scheinen, dass wir oben den Character der Religion und des Volkes Israel richtig beurtheilt haben; in der Wallfahrt des Elia nach dem Horeb, in dem Nasiräerthum und überhaupt allen Anzeichen, die auf eine Vorliebe für die Rückversetzung seiner selbst in die Zustände des ehemaligen Nomadenlebens Israels deuten, erkennen wir eine Bestätigung dafür, dass dem Volk ein starker Hang zum Naturwüchsigen und zum Alten innewohnte. Wir sahen oben, dass die Einfachheit des Cultus und die strenge Gottesidee das Gefühl der Geistigkeit und Unsinnlichkeit Jahves bezeuge: die Einfachheit des Lebens, das die Prätension eines beständigen Cultus macht, wird nichts Anderes bedeuten. Die Geringschätzung der menschlichen Cultur trifft aber zugleich das menschliche Sein und Können überhaupt; sie hängt zusammen mit dem überwältigenden Eindruck der überhohen Erhabenheit Gottes [1]) und beweist nicht allein das Uebergewicht des religiösen Moments der Abhängigkeit von Gott, sondern auch jenes Zurücktreten des ethischen und statt schlechtweg conservativen vielmehr wahrhaft geschichtlichen Moments, welches den Ursprung und die weitere Geschichte des Nordreichs characterisirt. Von hier aus dürften auch die Gestalten eines Elia und Elisa am Besten zu verstehen sein. Die rücksichtslose Energie und die Ueberlegenheit, mit der Elia den König und die fremde Religion bekämpft, schreiben wir auf Rechnung der hinreissenden Gewalt, welche seine Gottesidee auf ihn und auf alle religiösen Gemüther ausübte, von der insbesondere auch die Wundererzählungen, die über ihn und über Elisa sich bildeten, Zeugnis ablegen. Der Gott, dessen Feuerzorn in Elia gleichsam incarnirt war, nahm ihn denn auch im Feuer in seinen Himmel hinein. Wie aber in den Gewitterstürmen, in denen die Reaction der Jahvereligion gegen die Naturreligion sich entlud, das menschlich-sittliche Element der Frömmigkeit, das wir in dem Character eines David erkannten, zurücktrat, das giebt einer der Erzähler selbst zu verstehen, wenn er den nicht in Feuer und Sturm, sondern in sanftem Wehen erscheinenden Jahve den Elia belehren lässt, dass es im

1) Die älteste Rede Jesaias (c. 2 ff.) wird uns Veranlassung geben, diesen Punct weiter zu besprechen.

Volk noch manche gebe, die ihrem Gott in aller Stille gedient und ausgeharrt hätten.

Ahab erschien als der, der Israel verwirrte; nicht der Prophet, der König war der Revolutionär, der Rebell gegen Jahves Gebote. Denn war Jahve der Gott des Volks, so war seine Religion von Rechts wegen die Staatsreligion. Diesen Grundsatz brachte Jehu zur Ausführung, indem er mit dem Hause Omri zugleich die Baalreligion mit Gewalt ausrottete. Jener auffälligen Thatsache, dass sich die Dynastie Omri mit den der Jahvereligion ergebenen Königen Judas im besten Einvernehmen befand, tritt hier als Gegenstück die andere zur Seite, dass Jehu und seine Nachfolger mit der religiösen Politik sofort auch wieder die alte Feindschaft wider Juda aufnehmen. Jehu ermordet den Ahasja, Joas demüthigt den Amazia [1]), und Hosea klagt über die Unbill, die Israel von Juda erfahren [2]). Man kann kaum umhin, der Religion einigen Antheil daran beizumessen, dass, wenn beide Reiche oder doch ihre Herrscher im Bekenntnis zu Jahve übereinstimmten, sogleich die Rivalität der Reiche sich wieder fühlbar machte. Worin fühlten sie sich als Rivalen? Doch wohl in der Gunst Jahves und in dem Ruhme, ihn ihren Gott zu nennen. Dass die Israeliten sich andern Völkern gegenüber dessen rühmten und getrösteten, dass sie Jahves Volk seien, ist hinlänglich bekannt: es schien ihnen aber unnatürlich und unmöglich, dass zwei Völker zugleich die auserwählten Lieblinge Eines Gottes sein sollten. Auf Grund der Einheit der Religion forderte man auch die Einheit des Staates. Eines von beiden Völkern und eine von beiden Dynastien musste doch wohl von Jahve bevorzugt sein, und indem jeder dies von sich glaubte, hoffte er den andern zu besiegen und sich zu unterwerfen. Wir werden diese Anschauung bei unsern Propheten unter verschiedenen Modificationen wiederfinden und dort eingehender würdigen, da es uns hier weder unsere Aufgabe, noch der Zustand der Quellen verstattet, uns in das Innere der Religion zu vertiefen. Nur das wollen wir der letzten

---

1) Für die Meinung, dass Joas und Jerobeam Juda eine Zeit lang beherrscht haben, ist die verworrene Chronologie eine zu schlechte Stütze.

2) Hos. 5, 10 f. S. Hitzig zu der Stelle.

Ausführung entnehmen, dass Jahve noch immer gefühlt wird als Gott des ganzen Volkes, nicht des einzelnen Israeliten, dass etwa jene Aeusserung Davids 1. Sam. 26, 19: warum verstösst man mich aus Jahves Erbe und spricht: gehe hin und diene andern Göttern! von dem spätern Geschichtsschreiber nicht einfach objectiv berichtet, sondern dass ihre Meinung von ihm unbefangen getheilt wird. Denn nur mit der Einsicht in die Bedeutung, welche das Volk als solches für die altisraelitische Religion hat, wird es möglich sein, die Prophetie des 8. Jahrhunderts zu verstehen.

§. 2. Die zeitgeschichtlichen Verhältnisse in der Periode der ersten Propheten.

In der Zeit Jerobeams II. schienen die Israeliten das von Jahve am Meisten begünstigte Volk zu sein. Jahve hatte ihnen nicht allein den Sieg über mächtige Feinde verliehen, er hatte ihnen auch manche der Gebiete zurückgegeben, die ehemals David erobert. Sie thaten sich nicht wenig zu Gute auf die gewonnene Gewissheit, dass Jahve mit ihnen sei; sie gedachten unter den obwaltenden Umständen noch weitere Fortschritte zu machen und schlugen sich vor der Hand etwaige Bedenken über die drohende Machtentfaltung der Assyrer im fernen Osten aus dem Sinne; sie liessen es an Opfern und Festfeiern nicht fehlen, um sich der fortdauernden Gunst des Gottes zu versichern, der seine Macht und Bereitwilligkeit zu helfen auf so augenscheinliche Weise kund gethan hatte [1]. Die Propheten standen, wie es scheint, auf Seiten des Volkes und des Herrscherhauses; ein Elisa war des Joas mächtige Stütze und ein Jona Ben-Amitthai kräftigte dessen Sohn Jerobeam durch seine Siegesverheissungen [2]. Vielleicht trug der Aufschwung, den unter Jerobeam das Reich Israel und bald auch unter Usia das Reich Juda nahm, dazu bei, unter den Anhängern Jahves den Gedanken wieder wach zu rufen und zu befestigen, dass Israel vom Euphrat bis zu Egyptens Grenze herrschen solle, wie dies als feste Erwartung

1) Amos 5, 14; 6, 13. 14; 4, 5.
2) 2. Kön. 13, 14 ff. 14, 25.

z. B. Gen. 15, 18 ausgesprochen ist. Aber sind dies die historischen Prämissen, aus denen sich das Auftreten eines Amos und Hosea erklärt? Lässt sich aus dieser Situation die Drohung verstehen, dass das Nordreich untergehen solle?

Freilich dürfen wir schon hier die Möglichkeit berücksichtigen, dass mit dem Prophetismus selbst eine Aenderung vor sich gegangen ist, die zum wichtigsten Theil auf der Persönlichkeit der letzt erwähnten Propheten beruht. Allein das überhebt uns nicht der Verpflichtung, auch in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen die Elemente nachzuweisen, aus denen sich die neue Erscheinung hervorbildet. Die Prophetie des Amos und Hosea ist wesentlich die der Opposition, und es handelt sich also zunächst um die Frage, was diese Opposition ins Leben rief.

Schon ein Blick darauf, dass jene Drohungen wirklich in Erfüllung gingen, ermuthigt uns zu der Hoffnung, dass wir die aufgeworfene Frage zu beantworten vermögen. Amos sagt: der Weise schweigt zu dieser Zeit, denn es ist böse Zeit; und wirklich bedurfte es nicht der gottgewirkten Erkenntnis des Propheten, nur der Einsicht des verständigen frommen Menschen, um die „Bosheit der Zeit" zu erkennen. Hatte Hosea Recht, wenn er die Ursachen des von ihm vorhergesehenen Untergangs in der Reichsspaltung erblickte? Zwar dem Buchstaben nach mussten wir von seinem Urtheil abweichen, insofern er in dem Abfall der Israeliten von David einen Abfall von Jahve, wir ein Festhalten an Jahve erkannten; nichtsdestoweniger stimmen wir ihm in der Hauptsache und sogar in dem schliesslichen Ergebnis bei. Heften wir zunächst unsre Aufmerksamkeit auf die religiöse Seite der Situation, soweit sich dieselbe von der politischen und socialen trennen lässt.

Die Lossagung der Israeliten von der davidischen Dynastie war eine That des conservativen Volksgeistes. Wiederholt zeigte sich, dass die Religion Israels über die elementare Naturwüchsigkeit niemals hinauskam. Es mangelte ihr die geschichtliche Triebkraft, die Fähigkeit und die Absicht der sittlichen Weiterentwicklung. An sich schon dürfte man erwarten, dass die Religion, die nicht vorwärts ging und gehen wollte, zurückgehen musste. Denn in manchen übrigen Dingen schritten die Israeliten mit oder wider Willen fort; es erweiterte sich ihre Bekanntschaft

mit fremden Nationalitäten und Culturen; ihre Politik hatte sich einzurichten nach neuen Constellationen; ihr sociales Leben konnte nicht unbeeinflusst bleiben von dem Verkehr mit näher und ferner wohnenden Völkern, von dem Handel, der durch ihr Gebiet ging, von dem eindringenden Luxus, von der steigenden Bildung, an der die Propheten, die Priester an den königlichen Heiligthümern, die Schriftsteller, weitgereiste Kaufleute und königliche Gesandte, wenn auch unbewussten, doch wirksamen Antheil hatten. Blieb die Religion auf ihrer elementaren Stufe stehen, so musste doch ein grosser Theil des Volkes den naiven Glauben und die volle Hingegebenheit des Gefühls allmählich verlieren[1], mussten materielle Bedürfnisse und Gewährungen den Trieb zur Vergeistigung abstumpfen und die alterthümliche Strenge drückend machen. Aber auch die Baalreligion hatte eine Zeit lang fast das ganze Volk in ihre sinnlichen Netze gezogen. In Folge dessen, dürfen wir wohl annehmen, war den treu gebliebenen Verehrern Jahves sein Gegensatz gegen Baal und die geistige Erhabenheit seiner Religion über den sinnlichen Dienst bei den Baalssäulen und Ascheren doppelt fühlbar geworden; aber die Masse des Volkes, an die verlockende Kost nun einmal gewöhnt, kam im besten Fall aus einem unklaren Syncretismus nicht mehr heraus und bezeigte im schlimmern Fall offen ihr Begehren, Baal nachzuhuren. Der Höhendienst, dessen Fortbestehen in Juda und Israel bis auf Hiskia und Josia der spätere Geschichtsschreiber stets mit derselben eintönigen Formel rügt, beginnt jetzt häufig zu einem characterlosen Mischcultus auszuarten. Wir stehen in den Anfängen des Zeitraums, an dessen Ende Jeremia klagt, dass kein Volk eine solche Sucht nach Ausländerei in religiösen Dingen habe, wie Israel. Selbst von rein culturhistorischem Standpunct muss man urtheilen, dass das Volk seinem Untergang entgegeneilte.

Schlimmer noch als dies war die Verderbnis des sittlichen

---

1) Auch Hosea, der nach allen Anzeichen den höhern und gebildeten Ständen angehörte (s. unten), ist der poetischen Imagination nicht mehr fähig, mit der die alte Zeit für Jahve das Stiersymbol schuf und David das Nahen seines Gottes in dem Rauschen der Bakabäume vernahm.

Gefühls, die zu einer unheilbaren Krankheit werden musste, nachdem fast zwei Jahrhunderte hindurch nur die Gewalt und die Selbstsucht geherrscht hatte, mochte auch in den untersten Volkskreisen die alte Sitte dem Recht und der Redlichkeit noch schwachen Schutz verleihen. Die socialen Zustände waren in völliger Verwirrung, das gemeine Volk wird hart bedrückt, die עניים bilden fast eine besondere Volksklasse, die von Priestern und Aristocraten mit gleicher Rücksichtslosigkeit misshandelt und geplündert wird. Früher ein heiter lebendiges Volk [1]), sind die Israeliten unter Jerobeam und nach ihm „fürwahr elende Schafe" (Sach. 11, 7). Wäre Amos ein Politiker oder wollte er es sein, so wäre es ein glänzendes Zeugnis für seinen Scharfblick, dass grade die Grossen, die er sich als Angriffsziel wählt, den Untergang des Reiches herbeiführen. Bald nach Jerobeams Tode bricht allgemeine Anarchie herein, drei Könige, Sacharja, Sallum und ein dritter ungenannter, der sich in Thiphsah zum König aufgeworfen zu haben scheint, werden in einem Monat getödtet [2]); von den letzten vier Königen wird Menahem dem Assyrer tributär, sein Sohn Pekahja ermordet, dessen Mörder Pekah dem Syrer Rezin dienstbar und von Hosea ermordet, der durch die Assyrer auf den Thron gehoben und wieder durch sie gestürzt wird. Aber so sehr hatte sich die allgemeine Corruption gesteigert, dass sich selbst unter diesen Umständen noch Propheten fanden, die den Grossen schmeichelten und von „Wein und Trug weissagten" (Micha 2, 11). Die Folge war, dass besonders bei den Vornehmen das „Wort Jahves" nur noch den Spott erregte. Von Amos bis Jesaia und Micha lässt sich, wie seines Orts hervorgehoben werden soll, das Wachsthum des religiösen Indifferentismus und sittlichen Materialismus Zug für Zug nachweisen; hier machen wir der Vollständigkeit halber nur noch auf die merkwürdige Thatsache aufmerksam, dass nach Jesaia dem Materialismus sich ein Aberglaube hinzugesellte, der seine Zuflucht zu Todtenbeschwörungen und Bündnissen mit Scheol nahm.

---

1) Das geht z. B. aus den Erzählungen über Jakob, über Simson, ferner aus manchen Sprüchwörtern z. B. über den Faulen, über das böse Weib deutlich genug hervor.

2) Sach. 11, 8; 2. Kön. 15, 10—16; Hos. 7, 3—7.

. Es wäre der modernen Anschauungsweise gemäss, die Politik und die Schicksale des Staates in einer Religionsgeschichte als externa zu bezeichnen; wenn aber wenigstens für die altisraelitische Religion der Staat als solcher Bedeutung hat und wenn wir vorläufig doch die Erwartung hegen, dass die Prophetie die ganze Religion nach allen wesentlichen Puncten umfasst und vertritt, so rechnen wir die Politik zu den wichtigsten religiösen Materien, die wir zu behandeln haben. Es wird sich zeigen, dass auch in dieser Beziehung die Zustände des 8. Jahrhunderts auf natürliche Weise aus der voraufgegangenen Geschichte, wie wir sie gezeichnet haben, sich ableiten lassen.

Die politische Situation des Orients im 8. Jahrhundert ist bedingt durch das Ringen der beiden Weltmächte Assur und Egypten um die Weltherrschaft. Doch dauert es eine Zeit lang, dass Assyrien, aufgehalten durch die Syrer, Egypten gefährlich wird und dieses in für uns deutlicher erkennbarer Weise in die Angelegenheiten Vorderasiens sich einmischt. Bis dahin halfen sich die kleinen Staaten der Mittelmeerküste durch Bündnisse unter sich. Schon früher hatte sich Ahab einer derartigen Coalition unter der Hegemonie des syrischen Königs Benhadar angeschlossen, wogegen Jehu gegen Hasael bei den Assyrern Schutz suchte. In unsrem Zeitraum stossen wir zuerst auf eine Verbündung Usia-Asarjas oder nach der assyrischen Aussprache Asrijahus mit den Hamatensern, der nach 2. Chr. 26, 8 auch die Ammoniter angehört haben könnten und in welcher der am Wenigsten gefährdete König von Juda die Rolle des Hegemonen gespielt zu haben scheint. Die Hamatenser wurden von Tiglat Pileser unterworfen, bald nachher auch Menahem von Israel zur Tributzahlung genöthigt[1]). Usia kam ohne Schaden davon; er und sein Sohn Jotham, der wohl längere Zeit mit ihm die Regierung theilte, führten glückliche Kriege und füllten das Land mit dem kriegerischen Pomp, dessen Jesaia c. 2 mit Zorn gedenkt. Urheber der zweiten Coalition war der König Rezin von Damaskus. Derselbe nöthigte zuerst Pekah von Israel zu einem Schutz- und Trutzbündnis, dem sich nach assyrischem

---

1) Nach Schrader, die Keilinschriften und das A. T., ist Phul mit Tiglat Pileser identisch und unterwarf die Hamatenser zwischen 745 und 739, Menahem 738.

Bericht andere Fürsten anschlossen. Da Ahas zur Theilnahme nicht geneigt war, so stellten Rezin und Pekah in der Person eines Ben-Tabel (Jes. 7) einen Gegenkönig gegen ihn auf, eroberten ganz Judäa und die zugehörigen Gebiete von Edom und belagerten Jerusalem. In dieser Noth warf sich Ahas dem Tiglat Pileser in die Arme. Dieser fiel zuerst über Israel her, führte die Bewohner der nördlichsten und der transjordanischen Gebiete in die Gefangenschaft und besiegte und tödtete darauf den Rezin von Damaskus[1]). Einige Jahre später setzte er Pekahs Mörder Hosea auf den israelitischen Thron. Hosea, dem Anschein nach ein kräftiger Geist, liess sich nach Tiglat Pilesers Tode durch einen Kriegszug Salmanassars zwingen, im Dienstverhältnis zu bleiben. Kaum war der letztere abgezogen, so unterhandelte er mit Sabako (סֹוא 2. Kön. 17, 4) von Egypten um ein Bündnis. Während in der Zeit, wo Hosea sein Buch schrieb, die Israeliten wahrscheinlich ohne Nutzen den Egyptern ihre Geschenke brachten, kam jetzt nach der Zertrümmerung des syrischen Reiches rasch die dritte Coalition unter Egyptens Schutzherrschaft zu Stande, an der ausser Israel auch die Tyrer und Philister, doch wohl nicht die Judäer, theilnahmen. Tyrus wurde vergeblich belagert, aber Samaria fiel und das Nordreich hatte aufgehört zu existiren. Später züchtigte Sargon die Philister und Egypter, ohne aber den Hiskia anzugreifen, der also wie sein Vater tributpflichtig geblieben zu sein scheint — vielleicht unter dem Einfluss des Jesaia. Als hingegen Sanherib nach seiner Thronbesteigung[2]) schwere Kämpfe mit seinem babylonischen Vasallen zu bestehen hatte, vielleicht demselben, der nach 2. Kön. 20, 12 ff., ohne Zweifel nicht ohne politische Motive, mit Hiskia in Verkehr trat, konnte dieser sich nicht enthalten, der vierten, durch die Egypter, die Könige von Sidon und Askalon, die Bewohner von Ekron, die ihren assyrisch gesinnten Fürsten Padi nach Jerusalem in Gewahrsam brachten, und den assyrischen Unterkönig in Samaria gebildeten Coalition beizutreten. Er wurde zwar zur Auslieferung des

---

1) Nach Schrader wurden die Sebuloniten, Naphthaliten und Gileaditen 734 weggeführt, Rezin 733 und 32 bekriegt.

2) Nach Schrader im Jahre 705; der Zug gegen Hiskia erfolgte um 701.

Padi und Zahlung eines grossen Tributs gezwungen und von Sanheribs Feldherrn „wie ein Vogel im Käfig“ eingeschlossen, doch musste Sanherib schliesslich unverrichteter Sache abziehen, um nicht wiederzukehren. Jahves Engel schlug das Heer des übermüthigen Königs, der den Heiligen Israels gelästert hatte.

Es zeigt sich also, dass die Könige von Israel und Juda in ihrer Politik von den übrigen Fürsten sich wenig oder gar nicht unterscheiden. Sie schliessen Bündnisse, begeben sich in den Schutz anderer Mächte, betreiben ihre Rüstungen und Vertheidigungsmassregeln wie alle andern. Wenn wir den Usia, der selbst den Schutzherrn spielte, ausnehmen, wenn wir ferner dem Hiskia die ausserordentlich günstige Lage während des assyrisch-babylonischen Krieges, die er als ein Werk Jahves und als einen Wink zur Abschüttelung des Joches ansehen konnte, zu Gute halten, so verrathen Ahas und die israelitischen Könige wenig Vertrauen auf die Macht und den Beistand des Gottes ihres Volkes, wenig Gefühl für ihre und Israels Bevorzugung durch Jahve und wenig Abneigung gegen die Hülfe fremder Völker und fremder Götter. Im Nordreich waren die Zustände weitaus die schlimmsten. Hier stritt eine egyptische wider eine assyrische Partei, Jahve dagegen ward abgelohnt (Sach. 11, 12 f.). Die Religion Israels hatte sich überlebt, in zweihundert Jahren überlebt, es war die natürliche Folge davon, dass sie sich zum ewigen Stillstande verurtheilt, dass sie sich Neuerungen, aber auch dem Fortschritt verschlossen, dass sie in ungeregeltem Hang zur Freiheit und Naturwüchsigkeit sich nicht unter die Zucht der Sittlichkeit, der staatlichen Ordnung und der socialen Pflicht gefügt hatte. Aber mit der Religion hatte das Volk seinen eigenthümlichen Geist und Character verloren, Israel war wie eine „hirnlose Taube“ geworden, die von einem Volk zum andern taumelte (Hos. 7, 11), mit seiner Religion war es selbst greisenhaft geworden und verschwand für immer unter den Völkern wie ein werthloses Gefäss (Hos. 7, 9. 8, 8).

Dass es in Juda besser stand, darin stimmen alle Quellen überein. Auch dies lässt sich unschwer erklären. Indem das judäische Volk der davidischen Dynastie treu blieb, sicherte es sich eine feste staatliche Ordnung und mit derselben eine ruhige Entwicklung. Es wusste beides auch so wohl zu würdigen,

dass es, wenn einmal ein König ermordet ward, stets dessen Sohn wieder in die Regierung einsetzte. Dass auch die judäische Religion frei und naturwüchsig blieb, beweist unter Anderm das Geschichtswerk des „Jahvisten", aber sie milderte und läuterte die ursprüngliche Härte und den elementaren Ungestüm durch die liebevolle Pflege der Erinnerungen aus der Zeit eines David und der weitherzigeren Anschauungen, die, war die Gefahr abgewehrt, die salomonische Zeit mit ihrem reichen Erwerb an neuen Kenntnissen und Ideen [1]) der Folgezeit zu hinterlassen hatte. Man muss das Bild des Abraham mit dem des Jacob vergleichen, um den Unterschied der judäischen und israelitischen Religion zu verstehen. Die Treue bewährten die Judäer practisch in ihrem Festhalten an David; für das, was recht und billig, was menschlich ist, musste der Bürger Judas ein ungetrübteres, feineres Gefühl haben, als der Bürger des Nordreichs, in welchem der Mächtige alles seinem Interesse opferte und der Arme rechtlos und preisgegeben sich seines Leibes zu wehren und sich für die verkümmerte Lebensfreude so gut zu entschädigen hatte, wie er konnte, in welchem so oft in wilden Kriegen und Parteikämpfen alle rohen Leidenschaften entfesselt waren. Wie zu Michas Zeit (c. 2, 8 ff.), so mochten auch früher vor dem Wüthen der Isebel einzelne Israeliten nach Juda geflüchtet sein und ihrer Begeisterung für Jahve und ihrer Verachtung gegen den sinnlichen und unreinen Baaldienst Ausdruck geben. Ziehen wir alle diese Puncte in Erwägung, würdigen wir vor allem die Bedeutung der sittlichen Momente, der rechtlich geordneten, geschichtlich begründeten Zustände für die Religion, den Werth einer unverrückbaren, subjectivem Ermessen nicht unterworfenen Basis für die Entwicklung und das Hinwegkommen über die Elemente hinaus, so werden wir darin einige positive Anhaltspuncte erkennen für die Beantwortung der Frage, inwieweit die Entstehung und der Character der Prophetie des 8. Jahrhunderts durch die vorhergehende Geschichte der Religion bedingt ist; und das ge-

1) Ich denke z. B. an die Paradiessage und die Vorstellung vom Lebensbaum. Gen. 2. 3 dürfte leicht das tiefsinnigste und feinsinnigste Stück des A. T. sein, gleich classisch in der Ausführung, wie reich an Gedanken.

zeichnete Bild wird uns ein um so grösseres Vertrauen in seine Treue einflössen, wenn es sich bei den judäischen Propheten dieser Zeit stärker ausgeprägt finden sollte, als bei den israelitischen und bei den Propheten des zerrütteten 7. Jahrhunderts.

Allein auch Juda bot den Propheten hinlänglichen Stoff zur Opposition. Die Könige ahmten dem Salomo auch gern darin nach, in ihrer stolzen Hauptstadt reiche Pracht und im ganzen Lande mächtigen Kriegsapparat aufzuhäufen. In der Zeit der Noth betrieb Ahas eine ebenso antinationale, wie antireligiöse Politik (2. Kön. 16, 7—19). Zur Zeit Hiskias bestand unter den Grossen eine einflussreiche egyptische Partei. Der materielle Wohlstand stumpfte bei Vornehmen und Geringen die religiösen und sittlichen Gefühle ab und erzeugte jene sinnliche Denkweise, die sich bei den Reichen im Streben nach Genuss und Besitz und in vollkommener Gleichgültigkeit gegen die Religion, bei der Masse des Volkes entweder in werkgerechtem Jahvedienst oder im Hang zum wollüstigen Naturcult äusserte. Die socialen Zustände gingen in Folge dessen in eine derartige Zerrüttung über, dass Jesaia eine völlige Anarchie voraussieht und den einfachen Bauern glücklich preist, der mit seinem Stier und Esel sein Feld bebaut. Die Vertreter der wahrhaft lebendigen, sittlichen Religiosität bildeten nicht allein eine verschwindende Minorität, sondern hatten kaum noch ein unmittelbares Verhältnis zu dem Volke; eine von Tag zu Tage sich erweiternde Kluft trennte die erleuchteteren Anhänger Jahves von dem grossen Haufen. Es werden auch hier die Ursachen dieser Erscheinungen in characteristischen Gebrechen der Religion liegen; allein wir verzichten an dieser Stelle auf eine nähere Untersuchung, da sie unsern spätern Erörterungen vorgreifen und uns in Fragen hineinziehen würde, die in eine Schilderung der historischen Situation nicht hineingehören. Es reicht hin erkannt zu haben, dass die israelitische Religion einer auf den Grund gehenden Erneuerung bedürftig war, wenn sie nicht untergehen, wenn sie sich vielmehr weiter entwickeln sollte. Damit haben wir den Gesichtspunct gewonnen, von dem aus wir das Auftreten und den Character, die geschichtliche Wirksamkeit und die ideale, über der einzelnen Persönlichkeit stehende und ihr vielleicht nur im dunklen Drange bewusst werdende Tendenz der Grösse verstehen lernen müssen, an die

wir jetzt herantreten, und von dem aus wir den Erfolg und die Stufe, die jeder Prophet erklimmt, am besten überschauen und objectiv beurtheilen können.

§. 3. Die prophetischen Schriften aus der assyrischen Periode.

Die ältesten uns aufbewahrten Prophetenschriften fallen in die Regierungszeit Jerobeams II. Zwar wird gegenwärtig Joel fast mit Einstimmigkeit höher hinauf gesetzt, doch hoffen wir das jüngere Alter dieses Propheten mit überwiegender Wahrscheinlichkeit erweisen zu können.

1. Jes. 15, 1—16, 12. Dass diese Capitel nicht von Jesaia herrühren, bezeugt dessen Epilog c. 16. 13. 14. Mit Hitzig[1]) halte ich es für die einfachste und sparsamste Hypothese, die beiden Capitel als ein Bruchstück aus dem Buch jenes Jona ben Amitthai anzusehen, der nach 2. Kön. 14, 25 dem Jerobeam neben andern Eroberungen auch die Moabs verhiess und also in der ersten Hälfte von dessen Regierungszeit geschrieben haben wird. Die Hypothese würde eine bedeutende Stütze erhalten, wenn Jer. 48, 27 nicht dem Ueberarbeiter Jeremia, sondern dem Original angehören sollte. Unnöthig scheint es, in c. 16, 1—6 Aenderungen von der Hand Jesaias anzunehmen, wie Ewald geneigt ist. Uebrigens ist das Fragment nicht eben von Bedeutung.

2. Das Buch des Amos. Es fällt in die zweite Hälfte der Regierungszeit Jerobeams vgl. c. 1, 1 mit Sach. 14, 5 und 2. Kön. 15, 1. Der Prophet ist Judäer, tritt aber auf in Israel. Seine Schrift steht in der Mitte zwischen schriftlicher Reproduction gehaltener Reden und eigentlich schriftstellerischer Leistung.

3. Das Buch des Hosea. Ueberschrift und Eingang lauten nach Streichung der spätern Zusätze einfach: Das Wort Jahves, welches geschah an Hosea, den Sohn Beeris. Und es sprach Jahve zu Hosea, geh, nimm dir u. s. w. Die beiden ersten Capitel scheinen in den letzten Jahren Jerobeams oder unter Sacharja, das dritte unmittelbar auf des Letztern Ermordung, die folgenden elf einige Zeit nach Menahems Thronbesteigung[2]), doch vor dem Einfall der Assyrer (738 nach Schrader) in ziemlich raschem Flusse niedergeschrieben zu sein. Hosea ist Nordisraelit, hat aber den Amos gelesen (vgl. z. B. c. 8, 14 mit Amos 1, 4. 7 etc., ferner c. 6, 5. 6 mit Amos 5, 22. 24); zweifel-

1) S. Hitzigs Commentar zum Jesaia.

2) S. Hitzig zu Hos. 7, 3 ff.

hafter ist mir, ob er schon pentateuchische Quellen gelesen hat. Seine Schrift hat am Meisten eigentlichen Buchcharacter.

4. Sach. 9—11. 13, 7—9. Vielleicht hiess der judäische Verfasser dieser beiden Stücke, deren Zusammengehörigkeit von Hitzig mit schwerlich ausreichenden Gründen angefochten ist, ebenfalls, wie der spätere Prophet, dessen Schrift die seinige angehängt ist, Sacharja und könnte mit dem Jes. 8, 2 genannten Sacharja ben Jeberechja identisch sein. Da er c. 11 die vorhergehende Geschichte Israels von den Königsmorden 2. Kön. 15, 10 ff. bis auf das Zerwürfnis zwischen Israel und Juda herabführt, doch aber den Kriegszug Pekahs wider Ahas noch nicht erwähnt, so ist wohl c. 11. 13, 7—9 nach 2. Kön. 15, 37 in den letzten Jahren Jothams und c. 9. 10 etwas früher geschrieben.

5. Die Schriften des Jesaia. Dieser Prophet scheint seine Reden in Form kleinerer Flugschriften veröffentlicht und seltener kleine Sammlungen veranstaltet zu haben, da sich sonst die sowohl sachliche wie chronologische Unordnung in dem gegenwärtigen Buch nicht gut erklären lässt. Nach meiner Ansicht gehören

a. in die Zeit des Königs Ahas folgende Stücke:

1) c. 2, 1—5, 24; — c. 9, 7—10, 4. 5, 25—30; — c. 17, 1—11, vor dem Zuge der Syrer und Ephraimiten gegen Ahas geschrieben;

2) Theile von c. 7. 8, während jenes Zuges;

3) c. 1; — c. 14, 29—32 nach dem Abzug Rezins und Pekahs niedergeschrieben.

b. In die Zeit Hiskias gehören folgende Stücke:

4) Ueberarbeitung der während des syrisch-ephraimitischen Krieges gehaltenen Reden mit geschichtlichen und prophetischen Zusätzen und mit einem einleitenden Bericht über die Berufung Jesaias zum Prophetenamt, c. 6—9, 6;

5) c. 28—32, während der Verhandlungen zwischen den Staaten der palästinensischen Küste und den Egyptern über die S. 67 erwähnte dritte Coalition wider die Assyrer;

6) c. 20, einige Jahre nach dem Fall Samarias;

7) c. 22, 1—14; — c. 22, 15—25, um die Zeit, als Hiskia von Sanherib abfiel;

8) c. 17, 12—18, 7; — c. 14, 24—27; — c. 10, 5—11, 16; — c. 37, 22—35, beim allmählichen Heranrücken des Sanherib und in der höchsten Gefahr;

9) c. 19, längere Zeit nach dem Kriege zwischen Egypten, Juda und Assyrien.

Zweifelhaft ist mir die Echtheit von c. 23 und c. 33, die aber wohl in die Zeit des Jesaia gehören.

6. Das Buch des Micha. Es ist nach dem Einfall Tiglat Pilesers unter Pekah, nicht aber nach der Wegführung ganz Israels durch Sargon geschrieben vgl. 7, 14. 1, 5 ff. Obwohl die Schrift in

drei scharf unterschiedene Theile, c. 1—3, c. 4. 5, c. 6. 7, zerfällt, so dürften dieselben, vielleicht zunächst in Form einzeln ausgehender Flugschriften, doch bald nacheinander abgefasst sein. Der zweite Theil ist vielleicht mit angeregt durch einige ältere Flugschriften Jesaias, nämlich durch Jes. 2, 1 — 5, 24 und Jes. 6, 1 — 9, 6: vgl. den ähnlichen Beginn mit den Worten eines ältern Propheten in Jes. 2, 2—4 und Micha 4, 1—4, den ähnlichen Uebergang Jes. 2, 5 und Micha 4, 5; ferner Micha 5, 2 mit Jes. 9, 5 etc.; auch sonst dürfte Micha den Jesaia (vgl. z. B. Micha 6, 1 f. mit Jes. 1, 1) und Jesaia den Micha (vgl. Jes. 10, 28—32 mit Micha 1, 8—16) gelesen haben.

2. Capitel.

Die gemeinsamen Grundgedanken.

§. 4. Der Prophet.

Warum beginnen wir unsre Untersuchung der prophetischen Religion mit einer Erörterung über die Person des Propheten?

Vielleicht erscheint es auffälliger, nach dem Grunde dafür zu fragen, als ohne Grund daran zu gehen. Aber wie es für die Ansicht einer Sache gar nicht gleichgültig ist, von welcher Seite und ob sie von der richtigen angeschaut wird, so dürfte eine kurze Ueberlegung darthun, dass nur besondere Gründe uns veranlassen können, die Person des Propheten selbst in den Vordergrund zu stellen.

Denn an sich ist es uns nicht um die Propheten, sondern um die prophetische Religion zu thun; sie kommen uns also nur dann in Betracht, wenn die Prophetie selbst ein integrirendes Moment in der Begriffsbestimmung der Religion ist. Wären die Propheten Dogmatiker, so stände ihre Person hinter ihrem Werk vollständig zurück; wären sie Priester und beschrieben als solche den Cultus, wären sie Historiker oder wären sie Gesetzgeber, so würde der objective Stoff, mit dem sie sich beschäftigen, sie gänzlich in den Hintergrund drängen. Wären sie religiöse Schriftsteller oder Dichter, die ihre subjective Erfassung der Religion zum Ausdruck bringen und aus der sittlichen Erfahrung und Ueberzeugung heraus reden, so würden zwar ihre Persönlichkeiten und ihre Schriften so innig

mit einander verbunden sein, dass man sich nicht mit dem Einen befassen könnte, ohne das Andere ganz und voll mit zu übernehmen; aber sie würden selbst ihrer Individualität als solcher kein Gewicht und keine Autorität beilegen und uns nicht verpflichten, ihre Person als selbständige Grösse in der Religion an erster Stelle zu behandeln.

Sind die Propheten Offenbarungsorgane [1]) und müssen wir sie deshalb voranstellen, weil die christliche Dogmatik die Frage nach der Offenbarung vor der Darlegung des religiösen Stoffes zu erheben pflegt? Aber in Wahrheit kennt weder das alte noch das neue Testament eine Offenbarung im Sinne der Dogmatik, weil die Bibel die Religion nicht als Erkenntnis, geschweige als Summe von Kenntnissen ansieht, weil es die Religion nicht von der Offenbarung abhängig, sondern diese, soweit sie vorkommt, zu einer untergeordneten Dienerin der Religion macht. Woher diese Verschiedenheit der Auffassung zwischen uns und der Bibel? Sie hängt mit der verschiedenen Auffassung der Grösse zusammen, die wir mit dem lateinischen Wort Religion, das alte und neue Testament gemeiniglich Bund nennen. Denn wir betrachten die Religion als ein Verhältnis des Menschen zu Gott [2]), mag dasselbe von Gott geschaffen sein, wie der Supranaturalismus annimmt, oder mag der Mensch es sich selbst schaffen oder dichten, wie der Naturalismus will, und so beurtheilen wir sie nach dem Zustande, in dem sich u n s r e Erkenntnis, u n s r e Empfindungen, u n s r e sittlichen Kräfte, also unser ganzer geistiger Erwerb befinden; die Bibel versteht unter dem Bunde ein Verhältnis Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott oder besser den V e r k e h r zwischen beiden und erkennt also entweder auf völlige Religionslosigkeit, sofern sie Gott Jahve für allein lebendig, die Götter der Völker für nichtig erklärt, oder auf grössere und geringere Lebhaftigkeit des Verkehrs zwischen Gott und den Seinen. Ein

1) Das Wort Offenbarung in dem Sinne der altdogmatischen revelatio genommen.

2) »Modus deum colendi et cognoscendi«. Die Betonung der Thatsachen der Religion ist nur eine äussere und quantitative Erweiterung des Offenbarungsbegriffes und verbessert diesen so wenig, dass er vielmehr einen Zwiespalt zweier Medien in ihn hineinbringt, deren Vereinigung nicht gelingen will.

Verkehr aber zwischen zwei Persönlichkeiten ist nicht in erster Linie auf Enthüllungen über das Wesen beider gerichtet, sondern auf Bethätigung der Gesinnung, die man gegen einander hegt, und auf Erfüllung der Pflichten, die das Verhältnis jedem der Theilnehmer auflegt. Auf höhern Stufen derjenigen Religionsauffassung, die in jenem unmittelbaren Verhältnis zu Gott wurzelt, macht sich allerdings das Bedürfnis geltend, über das eigentliche Wesen der Verbindung mit Gott und über das Wesen Gottes und des Menschen nachzudenken, und mit der eigentlichen „Erkenntnis" Gottes tritt das ein, was wir Religion nennen, kommt auch der Begriff der Offenbarung auf, ebenso wie in dem höher entwickelten Menschen das Selbstbewusstsein zur Selbsterkenntnis treibt: allein die biblische Religion ist weit davon entfernt geblieben, ihr Dasein, ihr Leben, ihr Selbstbewusstsein in der Selbsterkenntnis ganz aufgehen, zur Erkenntnis sich verflüchtigen und verkümmern zu lassen, oder gar die Erkenntnis, sei sie von Gott oder durch Menschen gewirkt, als die Mutter der Religion anzusehen [1]). Ursprünglich fehlt sogar der hebräischen Religion das Moment der Erkenntnis und die Reflexion auf ihren Ursprung fast gänzlich: der Vater des Menschen oder des Volkes ist auch der erste Knecht Gottes, mit dem Bestande des Volkes ist selbstverständlich seine Religion gegeben — oder wo hätte sich Jahve unter dem Symbol des Stieres geoffenbart? „So wahr Jahve lebt," lautet der einzige Glaubensartikel der alten Volksreligion. Also ganz abgesehen davon, dass der Begriff der Offenbarung der Religion nicht übergeordnet, sondern eingeordnet werden muss, würden wir uns einer geschichtlichen Anticipation schuldig machen, wollten wir schon hier die Propheten als Organe der Offenbarung behandeln. Aber es verrathen auch, wie sich zeigen wird, die Propheten deutlich genug, dass sie für Organe der

---

1) Der Begriff der Offenbarung entspringt dem Bewusstsein der Religion, einerseits eine durch Gott geleitete Geschichte durchlebt zu haben, andrerseits aber zu einem gewissen Abschluss gelangt zu sein. Er entsteht also nur in den eigentlich geschichtlichen Religionen; die Alleinherrschaft gewinnt er nur, wo die Religion absichtlich auf einer Stufe bestehen bleibt und die in ihr wirkenden geistigen Mächte aus ihr entfliehen und durch äussere sacra ersetzt werden. 2. Cor. 3; Phil. 3, 15.

Offenbarung in dem herkömmlichen Sinne dieses Wortes sich gar nicht halten: glücklicher Weise können wir uns zu Gunsten dieser Behauptung vorläufig auf die Beistimmung derjenigen Theologie berufen, die freilich die Schriften der Propheten als Offenbarungsinstrument betrachtet, aber den Propheten selbst ein Bewusstsein gerade der wichtigsten durch sie ausgesprochenen Dogmen aberkennt[1]).

Diese Erwägungen haben zwar die Zahl der Antworten, die sich auf die erhobene Frage geben liessen, erheblich vermindert, damit aber auch einigen möglichen Vorurtheilen den Weg in unsere Untersuchungen abgeschnitten, vor allem jedoch uns positives Material zugeführt, aus dem sich die unterste Grundlage herrichten lässt. Ist die Religion ein Verhältnis Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott und bethätigt sie ihr Dasein wenigstens auf der Stufe, die Gott nicht mehr als reine Naturmacht ansieht, in dem Verkehr zwischen beiden, so muss die Prophetie, soll sie anders eine characteristische Bedeutung für die Religion haben, in diesem Verkehr eine bedeutsame Rolle spielen. Von selbst ergeben sich hier die zwei Fragen: welche Rolle theilen sich unsere Propheten zu? und mit welchen Mitteln sind sie ausgerüstet? Die Antwort auf diese Doppelfrage, die wir nun aber erst aus der ganzen folgenden Erläuterung gewinnen, entscheidet zugleich über unsere Berechtigung dazu, die Person des Propheten voran zu stellen.

Es lässt sich leicht sagen, wie die altisraelitische Religion sich den Verkehr der Menschen mit Gott denkt. Will der Mensch oder das Volk vor Gott treten, so bedient er sich der Vermittlung des Opfers. Das Opfer ist, so lange das Individuum noch nicht in rein geistigem, innerlichem Gebet mit Gott

1) Vgl. z. B. Delitzsch zu Jes. 6, 3: die Engel wissen um die trinitarische Bedeutung des Dreimalheilig, nicht aber Jesaia. Oder David vermeint im 22. Psalm über sich zu sprechen, spricht aber von einem ganz andern. Leider ist Delitzsch nicht consequent, denn in demselben Capitel lässt er den Jesaia mit Bewusstsein die Lehre von der Verstockung bewähren, für welche die prophetische Predigt die causa efficiens principalis, media, ministerialis ist und die Gott nicht positive, effective, sondern occasionaliter, eventualiter, judicialiter hervorbringt.

redet, das nothwendige Medium der Anknüpfung, es ist die Objectivirung des Verkehrs der Menschen mit ihrem Gott. Ist hier vielleicht der Boden, auf dem der Prophet eine Thätigkeit ausübt?

Aber bei keinem Propheten von Jona bis Jesaia findet sich ein Gebet für das Volk oder überhaupt etwas, was einer solchen Thätigkeit ähnlich sähe; nur an einer Stelle sagt Jesaia, dass er auf Gott harre, aber bei einer Gelegenheit, wo er sich genöthigt sieht, das „Zeugnis zu versiegeln", die eigentlich prophetische Thätigkeit eine Weile einzustellen (c. 8, 16. 17). Dass Micha c. 7, 7—20 im Namen der Gemeinde ein Gebet niederschreibt, nehmen wir vorläufig zu Notiz, sehen uns aber nach umfassenderen Aeusserungen über die Aufgabe des Propheten um.

Nun überschreiben alle Propheten ihr Buch mit דבר־יהוה (Hos. 1, 1. Sach. 9, 1 [1]). Micha 1, 1. vgl. Jes. 16, 13) oder mit Ausdrücken desselben Sinnes (Amos 1, 1. Jes. 2, 1). Die Propheten sehen also ihre Schriften als Reden Gottes und sich selbst, wie es ein gleichzeitiger Schriftsteller ausdrückt (Ex. 4, 16. 7, 1), als Mund Gottes an. Dass dies auch oder vielmehr vor allem für die mündlichen Reden gilt, zeigt die Stelle Jes. 7, 10: „Und Jahve fuhr fort zu Ahas zu reden". Schon jetzt also dürfen wir die prophetische Rede als die Objectivirung des Verkehrs Gottes mit den Menschen bezeichnen. Jedoch der Umstand, dass die prophetische Rede keine so regelmässige und continuirliche Erscheinung ist, wie das Opfer, dass ferner Jahve auch auf andere Weise, durch Thaten nämlich, mit den Menschen redet (Jes. 28, 11 ff.), nöthigt uns zu genauerem Eingehen auf diesen Gegenstand.

Hier stossen wir zuerst auf die frappante Erklärung, die Amos vor dem Oberpriester von Bethel, Amazja abgiebt, er sei gar kein Prophet (Amos 7, 14). Müssen wir den Amos von unserer Betrachtung ausschliessen? Doch zunächst liegt in dieser Aeusserung nur, dass Amos nichts zu thun haben will mit den Propheten, die er und die Amazja kennt. Der letztere drückt in seiner Aufforderung, Amos möge statt in Bethel in Juda

---

1) Es ist doch die wahrscheinlichste Annahme die, dass hinter dem Worte משא der Name des Propheten ausgefallen ist.

weissagen und Brod essen, die Anschauung aus, dass die Propheten ihre Thätigkeit als Gewerbe treiben und also zu demselben nur da, wo sie Heimatsrecht haben, berechtigt sind, ein Gewerbe, von dem er als fest angestellter Priester am königlichen Heiligthum weder freundlich noch respectvoll denkt. Während Amos die Richtigkeit dieser Anschauung nur in der Anwendung auf sich selbst beanstandet, weist er in seiner weitern Behauptung, er sei auch kein בן־נביא, auf die Prophetengenossenschaften hin, auf deren Mitglieder die Insinuation des Amazja also passen mochte. Zur Bestätigung dient die Zusammenstellung der Propheten mit den Nasiräern c. 2, 11 f., ferner Amazjas Argwohn, dass Amos eine Verschwörung wider Jerobeam anzettele c. 7, 10. Sagt nun Amos, er sei kein Prophet, so scheint es, als ob er gar keine andern Propheten kenne als jene; jedenfalls stellt er sich zu dem gesammten zeitgenössischen Prophetenthum in Gegensatz. Es wird sich später fragen, ob dieser Gegensatz blos ein vermeintlicher und nicht ein wirklicher, blos ein äusserlicher oder vielmehr ein sachlich begründeter ist, ob er blos den Amos und nicht auch seine nächsten Nachfolger angeht. Vorläufig verweisen wir nur auf die vielfachen Anklagen, die auch Hosea, Jesaia und Micha gegen die Propheten ihrer Zeit erheben, obwohl sich freilich keiner von ihnen zu der Behauptung versteigt, er selbst sei kein Prophet.

Dennoch scheint doch auch Amos nicht durchaus der Meinung zu sein, dass von ihm an Gott auf ganz neue Weise mit den Menschen verkehren wolle. An sich schon müsste uns diese Meinung höchst verwunderlich erscheinen, da eine neue Art des Verkehrs fast einer Religionsstiftung gleichkommen würde, während doch Amos mit den übrigen biblischen Schriftstellern darin übereinkommt, dass die Religion von uran bestehe[1]) und ihre goldene Zeit längst hinter sich habe vgl. c. 5, 25. Aber es spricht sich auch in den Aussagen des Amos und seiner Nachfolger über das Prophetenthum oder über frühere Propheten deutlich genug das Bewusstsein aus, dass es längst wahre Propheten, der Art, wie es Amos, Hosea und die übrigen selbst sind, gegeben habe. Amos schreibt sich הנבא zu c. 7, 16, erkennt eine

1) Diese Behauptung bedarf allerdings einer nähern Bestimmung, die wir aber erst im folgenden Paragraphen zu geben vermögen.

allgemeine Mittheilung des göttlichen Willens durch Propheten an c. 3, 7. 8, 11. 12 und achtet die Unterdrückung der prophetischen Rede für einen der strafwürdigsten Frevel c, 2, 12. Freilich da, wo Hosea und Micha die göttliche Leitung des Volkes in früheren Zeiten durch Propheten vermittelt denken (Hos. 12, 11. 14; Micha 6, 4), schweigt Amos von den Propheten, obwohl deren Erwähnung nicht fern lag vgl. 3, 1. 5. 25; indessen verbieten die angeführten unbefangenen Auslassungen über ein allgemeines Prophetenthum, in diesem Schweigen irgendwelche Absicht zu vermuthen [1]). Ein gewisser Widerspruch zwischen den empirischen und den allgemeinen, idealen Urtheilen vorzüglich des Amos, aber auch seiner Nachfolger, welche die zeitgenössischen Propheten verurtheilen, um die älteren auf den Schild zu heben, ist somit zuzugestehen; und wägen wir beide gegen einander ab, so werden wir unter dem Gewicht der Thatsache, dass die Schriftsteller des alten Testamentes die früheren Zeiten durchweg idealisiren, den Erfahrungsurtheilen den grössern Werth beilegen. Ohne zu übersehen, dass die zeitgenössische Prophetie in mancher Beziehung eine Entartung der ältern sein konnte, sehen wir doch die Prophetie des Amos als eine neue an und wenden uns mit um so lebhafterem Interesse der Frage zu, worin das Neue denn eigentlich bestehe.

Amos antwortet: Ich bin Schäfer [2]) und Sykomorenkneifer, und Jahve nahm mich hinter den Schafen weg und es sprach Jahve zu mir: auf, prophezeie über mein Volk Israel (7, 14. f). Amos ist also und bleibt Schäfer; nur auf einen besonderen Anlass hin nahm ihn Gott für eine Zeit aus seinem bürgerlichen Berufe und sandte ihn mit einem speciellen Auftrage nach Israel. Ebenso führt er c. 3, 1—8 aus, dass Jahve, wenn er etwas vorhabe, es seinen Knechten offenbare und diese dann reden müssen, und dass eine göttliche Entschliessung und die Rede der Propheten immer eins aus dem andern sich ergebe, die letztere aus der ersteren als Wirkung, die erstere aus der letzteren als Schlussfolgerung. Aus beiden Stellen leiten wir für

1) Nur c. 9, 7 war es unmöglich, den Moses zu nennen, denn hier macht Amos grade den Israeliten ihren vermeinten Vorzug vor den andern Völkern streitig.

2) Ich lese mit Hitzig נוקד.

die Auffassung des Amos Folgendes ab: dass erstens die prophetische Thätigkeit nicht einen Propheten oder Prophetensohn, das heisst, einen Menschen mit prophetischer Naturgabe und von prophetischer Erscheinung zur nothwendigen Voraussetzung habe, dass zweitens Gott, so oft er einen Willensentschluss fasse, jeden seiner Knechte, welchem bürgerlichen Beruf er auch angehöre, mit einem speciellen Auftrage betrauen könne, dass aber drittens der Beauftragte alsdann ohne Widerstandsfähigkeit folgen müsse. In dem dritten Punct kommt Amos, wie wir später sehen werden, mit der Auffassung der ältern Zeit überein: in den beiden ersten Puncten unterscheidet er sich von den zeitgenössischen und — wenn wir hier den ältern historischen Büchern glauben dürfen — von allen frühern Propheten. Amazja nennt ihn חזה, schreibt ihm also Sehergabe zu, Amos antwortet, er habe keine Sehergabe, er sei Schäfer und komme nur mit einem besonderen Auftrage. Alle früheren Propheten sind es entweder von Geburt oder wenigstens von da an, wo ihnen der Geist gegeben wird, auf Lebenszeit; ihre Prophetie ist also oder wird Naturgabe, die sie von allen andern Menschen specifisch unterscheidet und die ein Elisa z. B. durch Musik erregen kann [1]). Von dem בעל אוב unterscheidet sich der איש רוח eben nur durch den Geist, der ihn besitzt. Ist der Prophet aus der Reihe der gewöhnlichen Menschen entrückt, ist die Prophetie seine Naturanlage, so denkt man ihn gern mit gewissen Absonderlichkeiten behaftet; zum Wenigsten muss er eine absonderliche Lebensweise führen und seltsame Kleidung tragen; er muss wo möglich ganz und gar ein Wunder sein. Dagegen erklärt Amos nicht allein, dass er weder einer Prophetenzunft angehöre, noch eine besondere Naturanlage habe, die sich zum Erwerb ausbeuten oder zum Unruhstiften missbrauchen lasse, dass er ein Mensch sei wie alle anderen und ein bürgerliches Geschäft treibe wie sie, sondern er macht auch das Auftreten der wahren Knechte Jahves von einer besonderen Sendung Gottes abhängig, die einen concreten, durch die gegenwärtige Zeitlage gegebenen Grund und einen sittlichen Zweck hat, nämlich den Zweck, dem Volk Israel seine Sünden vorzuhalten und die göttliche Ahndung anzukündigen.

---

1) 2. Kön. 3, 15; vgl. 1. Sam. 10, 5. 6; 16, 15 ff.; die Wunderkraft des Mantels Elias 2. Kön. 2, 13 f.

Das Neue besteht, wenn wir nun diese Merkmale zusammennehmen, also darin, dass der Verkehr Gottes mit den Menschen die physische Basis verlässt und die natürlichen Medien aufgiebt, und dass er sich nun darstellt in sittlichen Acten, die aber vereinzelt gedacht werden und vielleicht auf die sittliche Disposition [1]), nicht aber auf selbständige Entschliessung des Propheten rechnen, sondern von ihm als unwiderstehliche Nöthigung empfunden werden. Nun dürfen wir hoffen, dass dieser Gewinn uns bei der Verwerthung des weitern Materials Zinsen tragen werde.

Hosea zwar ist in allen Stücken das Gegenbild des Amos. Er nennt sich einen נביא und einen איש רוח. Aber wenn jener Sendling Elisas durch den Geistesdrang zum משגע wird (2. Kön. 9, 11), so doch Hosea nur aus Verzweiflung über die Sünden des Volkes und die Feindschaft, die er erfährt [2]). Ueberhaupt macht sich nirgends bei Hosea ein unvorbereitetes, gewaltsames Eingreifen Gottes, eine plötzliche Nöthigung zum prophetischen Handeln bemerkbar wie bei Amos. Das bedeutet nicht eben, dass Hosea höher stehe als sein Vorgänger, vielmehr fehlt ihm, wie überhaupt das sittliche Moment bei ihm etwas zurücktritt, das klare Bewusstsein einer göttlichen Sendung zu einem bestimmten sittlichen Zweck. In der Bilderreihe c. 1—3 vertritt Hosea und in einem lang ausgesponnenen Gleichnis Sach. 11, 4 ff. Sacharja Jahve in einer Weise, dass die symbolischen Handlungen nicht vergangene und kommende Ereignisse abzubilden, sondern sie hervorzubringen scheinen [3]). Beide Propheten ver-

1) Das liegt doch wohl in dem Ausdruck עבדרין c. 3, 7.

2) Hos. 9, 7. 8: Es kommen die Tage der Vergeltung, Israel wird's erfahren! Thor ist der Prophet, Rasender der Geistesmann, weil gross ist deine Schuld, gross die Anfeindung! Es späht Ephraim neben meinem Gott aus (nach fremder, statt Gottes Hülfe), der Prophet — Schlingen auf all seinen Wegen etc. Hitzig bringt einen langathmigen und für Hosea unmöglichen Satz zu Stande: es kommen die Tage der Vergeltung (wo Israel erkennen wird, verrückte Thoren seien die Propheten) wegen der Grösse deiner Schuld etc. Und woher weiss Hitzig, dass die Propheten zu Hoseas Zeit den Machthabern schlechte politische Rathschläge gegeben und Heil verkündigt hätten? Hes. 13, 10 und Jer. 28, 9 können doch hier nichts beweisen.

3) Den Ursprung der Gleichnisse Hos. 1—3 erkläre ich so: Als

schmelzen sich viel mehr wie Amos mit der göttlichen Macht, die sie besitzt. Aber dennoch kann man besonders bei Hosea den Abstand gegen das frühere Prophetenthum deutlich erkennen. Er wird zu keiner äussern Handlung fortgerissen, sondern bietet entweder seine Person und sein Leben dem Volk als einen Spiegel seiner selbst und zur Reflexion über sich selbst dar oder beschränkt sich gar auf das rein geistige Mittel der Mahn- und Drohrede. Die Mahnrede vor allem characterisirt den Hosea: während Sacharja und das Fragment des Jona keine Ermahnungen oder dem Aehnliches haben und selbst Amos nur zornige Forderungen stellt, wirbt Jahve in Hoseas Reden mit der Innigkeit väterlicher Liebe um die Gegenliebe des undankbaren Volkes.

Zunächst scheint es, als ob Jesaia näher mit Hosea als mit Amos verwandt sei. Er widmet sein ganzes Leben der prophetischen Thätigkeit, er nennt seine Gattin die Prophetin und giebt seinen Kindern prophetisch bedeutsame Namen (c. 8, 3. 7, 3), er betrachtet sich und seine Kinder als Zeichen, als leibhaftige Omina in Israel (c. 8, 18), stellt an sich selbst das Schicksal der Egypter und Aethiopen dar (c. 20), erbietet sich dem Ahas gegenüber, ein Zeichen aus Scheol oder vom Himmel her zu bewirken (c. 7, 11). Aber zugleich hat Jesaia mit Amos den Realismus in der scharfen Erfassung und Wiedergabe der

Hoseas Eheweib sich dem Ehebruch hingab, entstand in ihm die von Gott hergeleitete Vorstellung, dass dieser Ehebruch eine höhere Bedeutung habe, dass er Jahve und die Frau das Volk Israel zu vertreten habe. Deshalb gab er wie Jesaia seinen Kindern prophetische Namen. Cap. 3 ist eine Nachbildung freier Art, wie sie das einmal vorhandene Bild und die veränderten Zustände im Nordreich leicht an die Hand gaben. Es wäre freilich auch hier die Annahme möglich, dass Hosea Geschehenes berichte, dass ihm etwa sein Weib entlaufen und Kedesche oder Sclavin eines ihrer Buhlen geworden war, von dem Hosea sie zurückkaufen musste; doch würde man irgend eine Notiz darüber erwarten, um so mehr, als das Entlaufen sehr gut zu verwerthen war. — Die allegorische Deutung legt einen modernen Massstab an diesen alten Propheten und übersieht, dass das Bild als blosses Bild manche Schwächen hat, da das Volk bald durch das Weib, bald durch die Kinder symbolisirt wird, Jahve bald sein Gatte, bald sein Vater ist oder vielmehr beides zu gleicher Zeit.

Dinge, sowie eine — übrigens nicht einseitige — Tendenz zur Betonung des sittlichen Momentes gemein, die ihm nicht gestatten, wie Sacharja die inspirirende Gottheit und die eigene Person undeutlich in einander überfliessen zu lassen, noch wie Hosea in innigen, aber allgemeineren Gefühlen und Stimmungen sich zu beruhigen. Affect und Stimmung halten sich immer noch nahe am Boden der Natur oder wenigstens, wo sie schon eine individuellere Gestalt erhalten haben, des Naturells: Jesaia aber ist sich wie Amos concreter Zwecke bewusst und bedient sich concreter Mittel. Schon in der Sprache unterscheiden sich beide Propheten von Jona, Hosea und Sacharja. Aber von hervorragender Wichtigkeit ist hier die Thatsache, dass Jesaia, als er eine Reihe von Jahren nach seinem ersten Auftreten seine bisherige Thätigkeit mit ihrem zweifelhaften Erfolg überdenkt, zu der klaren Auffassung einer ganz speciellen, persönlichen Lebensaufgabe kommt. Im 6. Cap. des Jesaia, dessen Bedeutung allein schon die späteren Nachbildungen bei Jeremia und Hesekiel beweisen, wird die prophetische Thätigkeit nicht etwa als eine Vielheit plötzlicher, zusammenhangsloser Erregungen durch die Gottheit beschrieben, sondern als pflichtmässige Ausübung eines persönlichen Berufs dargestellt, in den Jesaia ein für alle Mal eingesetzt wird, nachdem er sich selbst dazu erboten. Hat Amos seine Wirksamkeit als seine Sendung aufgefasst, so zieht Jesaia davon die Consequenz, indem er die seinige als seinen Lebensberuf begreift; und hat Amos sich von dem zünftigen Prophetenthum losgerissen, so ist Jesaia, ihn positiv ergänzend, auf dem Wege, ein neues Prophetenthum auf sittlicher Grundlage zu begründen [1]). In ihm steht die Prophetie in Begriff, das „Wort Jahves“ zu ihrem sittlichen Eigen-

1) Man darf hier wohl auch an die Schüler Jesaias oder vielmehr Jahves erinnern c. 8, 16. Da Jesaia sich wie alle Propheten nur für die Gegenwart berufen weiss, wie es nicht anders sein kann, wenn der Prophet grade den unmittelbaren Verkehr Gottes mit dem Volk darstellt, so sorgt er in jenen Schülern für die Zukunft. Aehnlich gründete sich Christus, der sich sogar ausschliesslich der mündlichen Rede bedient, in auserwählten Jüngern eine Gemeinschaft, in der sich sein Geist lebendig erhalten und fortvererben sollte. Auch diese Jünger schrieben nur auf zufällige Anlässe hin. Wo bleibt hier die „Offenbarung?“

thum zu machen. Denn der Beruf ist seiner Natur nach sowohl sittlich wie individuell, und beide Prädicate verbürgen eine gewisse Selbständigkeit und ein freieres Hervortreten der Persönlichkeit. Darum ist freilich die Prophetie noch keineswegs im Stadium der Subjectivität angelangt, denn eben Jahve selbst hat dem Jesaia seine Aufgabe gestellt und dessen Wort bleibt Jahves Wort [1]). Aber die ganze Art des Handelns richtet sich nun danach ein. Das falsche Prophetenthum, überhaupt alle sonstigen Mittel, der Gottheit oder dem Schicksal Antworten zu entlocken, werden heftig bekämpft; den vornehmen Schlemmern c. 28, 9 f. macht sich Jesaia als unermüdlicher Sittenrichter so bekannt wie lästig; dem Hiskia gilt er als politischer Rathgeber (c. 37; vgl. v. 2 mit c. 22, 15. 20). Bei ihm tritt zuerst die künstliche Beredsamkeit auf, für die besonders c. 22, 1 ff. und c. 5, 1 ff. instructive Proben liefern. In den Festzug c. 22, dem alles Volk von den Dächern zuschaut, ruft er die paradoxen Worte hinein: „Deine Erschlagene sind nicht Schwerterschlagene, all' deine Führer sind geflohen, gefangen!" Als alle Augen nach ihm blicken, fährt er fort: „blickt ab von mir", damit man das Gegentheil thue; „lasst mich bitter weinen" — warum, worüber? — „drängt nicht mich zu trösten" — wer that es denn? Auch lag, den Propheten zu trösten über ein persönliches Unglück, kein Grund vor, denn er weint „über die Verwüstung meines Volkes". Und nun donnert er das unnachahmliche כי יום מהומה ומבוסה ומבוכה und das מקרקר קר in die aufgeschreckte Menge hinein, seines Erfolges gewiss. Aehnlich stimmt er c. 5, 1 scheinbar ein harmloses Lied an, bald v. 3. 5 lässt er den ernsten Gedanken durchahnen, um dann, ganz in die prophetische Rede einlenkend, eine Reihe von immer rascher sich wiederholenden Weherufen auf seine Zuhörer einbrausen zu lassen. Jedem Leser ist es ein Leichtes, diese Beispiele zu vermehren; wo aber so bewusst die Kunst sich in den Dienst der prophetischen Thätigkeit stellt, da darf man ohne Zweifel mit Recht vom Berufsbewusstsein und bewusster Selbstthätigkeit reden.

Aber auch von Fortschritt durften wir reden. Das Recht

1) Es wurde oben schon gesagt, dass nur ein einziges Mal, c. 8, 17, der Prophet als blosser Mensch spricht.

dazu wird noch einmal bestätigt, wenn wir unter den Propheten. in deren Gesellschaft wir uns befinden, die beiden sich gegenüber stellen, die sich innerlich am Meisten verwandt sind, nämlich den Amos und den Micha. Während Amos in der unwiderstehlichen Gewalt, mit der ihn Jahve zum Reden nothigt, die unmittelbare Garantie seiner göttlichen Sendung hat, findet Micha, indem er sich über seinen Unterschied von den falschen Propheten besinnt, das ihm Eigenthümliche, den Grund und das Zeugnis für seine Kraft in Gemeinschaft des Geistes Jahves und für sein Recht darin, dass er Israel seine Sünde anzeigt (c. 3, 8), also in dem sittlichen Inhalt seiner Rede, über den nach c. 6, 8 jedem Menschen, nicht blos dem Propheten, ein Urtheil zusteht. Wie bei Jesaia, so giebt sich also auch bei Micha ein geistig freies, auf sittlicher Aneignung (משפט) und religiösem Durchdrungensein (את־רוח) beruhendes Verhältnis zum Wort Jahves kund. Aber Micha geht noch einen Schritt weiter, indem er zwar noch nicht als Fürbitter für das Volk sich auf die Seite der Menschen und Gott gegenüber stellt, doch aber das Volk beten lehrt (c. 7, 7 ff.): der Sprecher Jahves lehrt das Volk sprechen. Hier stehen wir an dem Uebergange zur denkbar innigsten Verbindung und zum unmittelbarsten Verkehr zwischen Gott und den Menschen; ein weiterer Schritt, und es bedarf von Seiten der Menschen nicht mehr des Opfers, wie schon Micha will, noch von Seiten Gottes des Propheten.

Noch können wir indessen das Facit in der Frage, welche Bedeutung der Prophet für die israelitische Religion hat, nicht ziehen, da wir noch nicht erörtert haben, auf welche Weise die Propheten zu ihrer Aufgabe ausgerüstet werden. Indem wir aber die letztere, entgegen dem gewöhnlichen Verfahren, doch entsprechend der Natur des Gegenstandes, in den Vordergrund stellten, dürfte die übermässige Spannung, welche die Inspirationsfrage erfahren hat, gemildert und eine historische sichere Basis gefunden sein. A priori könnte man jetzt schon sagen, bei welchen Propheten die Vermittlung des „Wortes Jahves“ an die Propheten mehr als äusserer, bei welchen mehr als innerer Vorgang dargestellt wird. Leider schmilzt das Material, das uns die Propheten bieten, dadurch sehr zusammen, dass die Formeln: Jahve sprach zu mir, Jahve hat's geredet, höret Jahves Wort etc. mehrfacher Deutung fähig sind. Sofern wir uns also

auf ausführlichere Erzählungen zu beschränken haben, fallen Jona und Sacharja für uns ganz weg und liefern Hosea und Micha nur indirecten Beitrag; die beiden Choleriker, Amos und Jesaia, die zugleich die grösste Fähigkeit der Formengebung haben, bringen am Bereitwilligsten jene geistigen Vorgänge vor das Auge des Beobachters.

Nun ist es ohne Zweifel höchst merkwürdig, dass Vision und Ekstase sich nur bei Amos und in den älteren Stücken Jesaias finden, in den spätern Reden des Letzteren aber verschwinden. Eine Ekstase war es doch wohl, in der Amos „das Brüllen des Löwen" vernahm und sich hinter der Heerde weggerissen fühlte. Fünf Visionen berichtet er sodann in c. 7, 1—9; c. 8, 1—3; 9, 1 ff. Jesaia berichtet c. 8, 11 ff., welche Stelle wegen der frischen, erregten Sprache bald nach dem Vorfall niedergeschrieben sein muss, von einer Ekstase, die er zur Zeit des Krieges zwischen Rezin, Pekah und Ahas hatte. Dagegen ist seine erste Ekstase oder Vision im Todesjahr Usias von dem Propheten lange Zeit nachher zur Einkleidung neuer prophetischen Ideen, die wir zum Theil schon verwertheten, benutzt und damit für unsre Benutzung unbrauchbar gemacht worden. Wenn wir nun noch etwa den Vorgang, mittelst dessen dem Hosea die Bedeutung der Untreue seines Weibes geoffenbart wurde, hinzunehmen, so wäre wohl sämmtlicher positiver Stoff erschöpft. Zugleich aber nehmen wir darauf Rücksicht, dass Micha nicht sich selbst, wohl aber den schlechten Propheten, die er bekämpft, Gesichte zuschreibt und zwar so, dass sie ohne diese Gesichte keine Antwort von Gott haben (Micha 3, 5—7).

Schon hieraus darf ein wichtiger Schluss gefolgert werden. Jene momentanen Erregungen, die sich im Gefühl als Ekstase, in der Phantasie als Visionen kundgaben, zeigen sich nur da, wo die prophetische Thätigkeit auf plötzliche, nicht im Zusammenhang gedachte Eingriffe Gottes in die menschliche Natur zurückgeführt wird, verschwinden aber, wenn der Prophet seine Wirksamkeit als die zusammenhangende, sittliche Erfüllung seiner Lebensaufgabe betrachtet.

Es wäre nun wohl auch nicht eben schwer, die Visionen und Ekstasen psychologisch zu erklären. Wir erproben die Möglichkeit nur an zwei Beispielen, an der Vision Amos 8, 1 ff. und an der Ekstase Jes. 8, 11 ff. In jener Vision erblickt Amos,

sei es in der Wirklichkeit oder in der Phantasie, ein כלוב קיץ, und eine einfache Ideenassociation führt ihm das Bild und Wort קץ um so leichter zu, als das Ende des Volkes Israel der einzige Gedanke ist, der den Propheten beschäftigt. Jener Ekstase des Jesaia ging ein Wissen um den Zug und die Pläne Rezins und Pekahs vorher: auch hatte der Prophet die Furcht des Hauses Davids und des Volkes mit eigenen Augen gesehen, und der Angstruf: Verschwörung! Verschwörung! [1]) mochte ihm jetzt noch in die Ohren dringen. Indem er selbst, unwissend, was in dieser Lage und besonders mit dem Volk zu machen, in sehr erregter Stimmung schliesslich in starres Nachdenken versank, fühlte er sich plötzlich „von der Hand Jahves erfasst", d. h. der richtige Gedanke blitzte plötzlich und mit elementarer Gewalt durch: ruft nicht „Verschwörung!" fürchtet euch nicht vor Rezin, fürchtet euch vor Jahve! Es ist also bei einem Propheten, der zu einer alles beherrschenden Idee noch nicht durchgedrungen, zu einem planmässigen Handeln noch nicht gelangt, der ferner nicht an discursives Denken gewohnt, dagegen zu intuitiver Conception neuer Vorstellungen und zu spielend unbewusstem Hervorbringen plastischer Bilder in reichem Mass befähigt ist, gar nicht so schwer, den göttlichen Factor in seiner Ideenbildung gänzlich zu eliminiren; aber wir vergessen nicht, dass ein solches Verfahren nicht mehr bedeutet, als was für die Frage nach der Existenz der Seele die Operationen des Anatomen, der zwar mit Messer und Loupe nirgends die Seele entdeckt, dennoch aber nicht genöthigt ist, deshalb dem Körper die Seele abzusprechen, dem das „geistige Band" fehlt. Nur einige Beobachtungen, die sich bei diesen wie bei den übrigen Visionen und Ekstasen machen lassen, sprechen wir noch aus. Alle Visionen, die nicht eine bewusst künstliche Ausschmückung erfahren, enthalten nur eine einzige Vorstellung, alle Ekstasen nur ein einziges Gefühl, und beides lässt sich in einem Wort oder einem kurzen Satz aussprechen. Alle Visionen und Ekstasen ferner lassen die höhere geistige Thätigkeit, das Denken im

---

1) Gemeint ist die Verschwörung des Rezin, Pekah und des Sohnes Tabels mit seinem etwaigen Anhange, die das Haus Davids entthronen wollte. Ich begreife nicht recht, wie z. B. Delitzsch diesen Angstruf als eine Anklage gegen den Propheten auffassen kann.

engern Sinn, zurücktreten, dagegen die niederen psychischen Functionen, die Einbildungskraft und das elementare Gefühl, sich hervordrängen. Endlich bemerken wir, dass die Visionen und Ekstasen, die immer einen ganz concreten Inhalt haben, nirgends einen an sich neuen und einen höhern Gedanken aussprechen, als wie ihn der Prophet in der ruhigen Rede hervorbringt, und dass grade die Zukunftserwartungen, auf welche eine veräusserlichte Religionsrichtung das grösste und wir aus religionsgeschichtlichen Gründen ein grosses Gewicht legen, nicht allein nicht auf äussere Eingebungen zurückgeführt werden, sondern zum Theil sogar das „Jahve spricht es" ganz fallen lassen (Jes. 11 und 32), zum Beweise zugleich dafür, dass die eigentlich prophetische Thätigkeit nur für die Gegenwart berechnet ist.

Demnach ordnet sich die Anschauung der Propheten von der Vermittlung des göttlichen Wortes an sie derselben historischen Fortbewegung unter, der sich auch die Vermittlung des Wortes durch sie ergab. Gleichwohl halten die Propheten die Objectivität ihrer Stellung und ihrer Verbindung mit Gott überall fest, nur dass dieselbe zuerst als eine äussere, später als eine innere hingestellt wird. Sollen wir dieselbe nun auf ihre Wahrheit prüfen, so werden wir uns weder dem Supranaturalismus, der die Psychologie ignorirt[1]), noch dem Naturalismus anschliessen, der sie outrirt, sondern eingedenk der Thatsache, dass eine empirische Psychologie stets irrationale Reste übrig lässt, ihre Ergänzung in der geschichtlichen Betrachtung suchen. Es sind zwei Momente, die hier betrachtet sein wollen. Zuerst erkennen wir das Gewicht an, das die persönliche und im Leben bewährte Ueberzeugung der Propheten von ihrem Zusammenhang mit Gott in die Wagschale legt. Die Zuversicht, mit welcher Jesaia ein Zeichen von Jahve zur Bestätigung seiner Worte erwartet, macht nicht den Eindruck eines waghalsigen Spieles, sondern erinnert viel eher an den Spruch Christi von dem Glauben, der Berge versetzen kann. Selbst die Wahrnehmung, dass ein Prophet einen natürlichen physischen Process missversteht, nimmt seinem Selbstzeugnis nichts von seiner Bedeutung. Solche Missverständnisse anzunehmen,

1) Die Psychologie, die der h. Schrift entnommen ist oder entnommen sein will, kann hier natürlich nicht in Betracht kommen.

tragen wir kein Bedenken. Wirft man dagegen ein, dass somit die Propheten auf eine Stufe mit einem Luther oder andern epochemachenden Männern der Religionsgeschichte gestellt werden, die ebenfalls ein starkes Gefühl ihrer providentiellen Sendung hatten, so antworten wir erstens, dass die allerdings sehr gebräuchliche Methode, um unliebsamer oder vermeintlich absurder Folgerungen willen ein geschichtliches Ergebnis abzulehnen, falsch und unberechtigt ist[1]), dass zweitens die Bevorzugung der äusseren Bezeugung vor der inneren Ueberzeugung irrig und speciell unlutherisch ist, dass endlich aber nur ein ganz ungeschichtlicher Sinn den Unterschied der Zeiten, der geschichtlichen Aufgaben und deren Voraussetzungen übersehen und aus einem Satz über die Prophetie des 8. Jahrhunderts generalisirende Consequenzen ziehen wird. Aber freilich bewirkt die Ueberzeugung der Propheten ebenfalls nur Ueberzeugung auf unserer Seite und hat so lange keine zwingende Beweiskraft, als wir den Gegnern der Propheten eine gleiche Ueberzeugung abzusprechen kein Recht haben und als es unerwiesen ist, dass niemals Schwärmer in vollkommenem subjectiven Glauben handelten.

Indem wir nun aber die Frage in eine objectivere Sphäre zu erheben suchen, bietet sich uns keine andere Basis dar, als die Nothwendigkeit, bei wirklichen Fortschritten in der Entwicklung der Religion eine providentielle Führung anzunehmen. Wird einmal anerkannt, dass die Persönlichkeit als solche epochemachend sein kann[2]), so wäre es unberechtigt, die Person Gottes, die ein persönliches Interesse an der Welt hat, in den Hintergrund zu drängen, statt ihr vielmehr die Bildung der Persönlichkeiten und der persönlichen Momente in der Entwicklung zuzuschreiben. Allerdings ist auch diese Nothwendigkeit nicht „exact" zu beweisen und

1) Eine bequeme Uebersicht über die Anwendung dieser Methode in der Inspirationslehre von Gerhard bis Luthardt findet man in dem Compendium des Letztern §. 69.

2) Bei den meisten geschichtlichen Persönlichkeiten lässt sich nachweisen, dass die Stoffe, die sie in Bewegung setzten, schon vor ihnen da waren. Nur die eigenthümliche Verbindung und Nuancirung, welche dieselben bei ihnen erfahren und durch welche sie einen neuen Lebensgeist empfangen, ist das Neue und Schöpferische.

keine schlechthin absolute, ist aber doch diejenige, mit der die Möglichkeit der Entwicklungsgeschichte, mit der die Theologie überhaupt steht und fällt. Muss das ganze theologische System für sie einstehen, so darf sie uns hier genügen; vom Standpunct der Theologie ist sie zwingend und absolut.

Hier ist also der teleologische Grundgedanke formell bezeichnet, der seine sachliche Bewährung aus den weitern Untersuchungen erhofft; denn erst diese können völlig klar machen, ob die Theologie unsrer Propheten einen wirklichen Fortschritt ausmacht, der ihrer Prätension einer objectiven Verbindung mit Gott zum Recht verhilft. Nur müssen wir uns dabei der Thatsache erinnern, dass niemals in der wirklichen Geschichte ein Fortschritt gemacht wird, der den absolut und für ewig gültigen Weg einschlägt, sondern dass die fortschreitende Entwicklung immer nur in Schlangenlinien um und über den richtigen Pfad hin erfolgt. Selbst das Christenthum, das in seinem Stifter einen Augenblick den Punct des ewigen Weges behauptete, der die grade Aussicht auf das Endziel eröffnete, hat später, als es in die Geschichte eintrat, keine grade Linie einzuhalten vermocht. Unter diesen Umständen werden wir auch die göttliche Steuerung der Geschichte immer nur in irgendwelcher Projection auf die richtige Linie hin erblicken und verzichten im Voraus darauf, mit vollkommener Klarheit und Gewissheit das Göttliche und Menschliche zu unterscheiden. Die erziehende Providenz verschmäht es nicht, die Menschheit auf ihren Irrwegen zu begleiten und sich selbst dazu in ein Knechtsgewand zu verhüllen.

Wenn wir nun also die Propheten nicht in ein blos passives Verhältnis zu den immanenten Entwicklungsgesetzen der Gesammtheit gestellt, wenn wir das persönliche Moment in der geschichtlichen Entwicklung gesichert haben, wenn also der spätere Beobachter den Propheten *unter Anderem* auch eine Bedeutung für das, was wir Offenbarung nennen, zuzugestehn sich veranlasst fühlt, so schreiben wir darum den Propheten selbst ohne Weiteres noch kein Bewusstsein von dieser ihrer Bedeutung, ja nicht einmal den Begriff der Entwicklung zu. Vielmehr halten wir daran fest, dass die Propheten selbst sich als das Medium ansehen, dessen Gott sich in und für den *gegenwärtigen*, lebendigen Verkehr mit den Menschen be-

dient und dass sie dabei von der Voraussetzung ausgehen, dass dieser Verkehr Gottes mit den Menschen eines solchen objectiven Mediums bedarf. Kann jetzt die Frage entschieden werden, dass die Sendung oder der Beruf des Propheten für die israelitische Religion selbst eine characteristische Bedeutung hat und in ihrer Begriffsbestimmung ein wesentliches Moment bildet? Obwohl wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit schon jetzt eine bejahende Antwort gegeben werden könnte, so müssen wir doch erst auf die Religion Israels selbst, die wir bisher nur ganz allgemein bestimmten, näher eingehen, um mit der völligen Beantwortung jener Frage zugleich eine Erklärung dafür zu finden, warum die Prophetie eine für die Religion unentbehrliche Grösse ist.

§. 5. Das Volk Jahves.

Dass der Prophetismus für die vorexilische Religion characteristisch ist, muss zwar schon deshalb feststehen, weil sie denselben sonst nicht hervorgebracht haben würde. Man könnte ferner zur vorläufigen Erklärung dafür anführen, dass die Objectivirung des Verkehrs der Menschen mit Gott im Opfer die Objectivirung auch des Verkehrs Jahves mit ihnen nur naturgemäss erscheinen lasse. Jedoch das Opfer wird von den Propheten nicht allgemein anerkannt; und übrigens würde weder das Opfer, oder was dem gleich steht, noch das Prophetenthum, noch beide zusammen zur Wesensbestimmung der israelitischen Religion ausreichen; denn nachdem wir das Subject der prophetischen Rede in Gott erkannt haben, fehlt uns noch das Subject der Opferhandlung.

Aber wie sollen wir dem Wesen der israelitischen Religion beikommen, ohne willkürlich aus unsern Quellen unhaltbare Vorstellungen herauszulesen oder moderne Anschauungen in sie hineinzutragen? Die bekannten Schlagwörter Particularismus und Universalismus, mit denen man gewöhnlich und oft mit staunenswerther Naivität operirt[1], sind nicht allein vollständig

1) Als Beispiel kann die kleine Schrift von Auger, »Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee«, dienen.

inhaltsleer, sondern entstammen auch einer modernen Anschauung von zweifelhafter Richtigkeit und deistisch rationalistischer Herkunft. Nach ihr ist das Subject der „Religion" der Mensch in abstracto, und je nachdem eine Religion alle menschlichen Individuen oder eine beschränkte Zahl umfasst, ist sie universalistisch oder particularistisch; das erste Prädicat bezeichnet ein Lob, das zweite einen Tadel. Es wäre wohl nachzuweisen, dass keine Religion, die geschichtlich entstanden und nicht von Philosophen, Theologen oder unberufenen Religionsstiftern künstlich gemacht ist, jenes Lob verdient; uns liegt jedoch nur daran, dass sich aus unsern weitern Untersuchungen herausstelle, die israelitische Religion verdiene jenen Tadel nicht. Während aber also der Mensch in abstracto schon deshalb nicht das Subject der prophetischen Religion sein kann, weil dieselbe jenen abstracten und — dass wir es gleich sagen — unmöglichen [1]) Begriff gar nicht hat, dürfen wir ihr Wesen doch noch viel weniger in irgend einer ganz unpersönlichen abstracten Grösse suchen wollen, sei es in dogmatischer Lehre oder in einer Moral oder in einem Gesetz. Denn davor warnt uns schon das Dasein des Prophetenthums, sofern dasselbe auf das Bedürfnis hinweist, stets neuen und für die Gegenwart berechneten Aufschluss über den göttlichen Willen zu erhalten, und zwar auf dem Wege der persönlichen Mittheilung.

Grade von dem Begriff des prophetischen Berufs aus dürften wir am leichtesten den richtigen Eingang in die Aeusserungen finden, in denen die prophetische Ansicht vom Wesen der Religion verborgen liegt. Wie nach S. 30 die prophetische Thätigkeit ein allgemeines Motiv voraussetzt, das als sachlicher Grundgedanke mit der Idee des prophetischen Berufs sich zu dem Einen Princip der israelitischen Religion zusammenschliesst, so muss die prophetische Rede, die als Jahves Wort den Inhalt des Prophetenberufes ausmacht, in demjenigen, an den sie sich wendet, das Subject der „Religion" anzeigen. Fragen wir also zunächst nach dem Empfänger des göttlichen Wortes.

1) Man kann von dem Begriff eines Baumes oder eines Vogels sprechen, nicht aber von dem eines Menschen schlechthin, denn der Mensch ist eine sittliche, jene sind physische Grössen; das Sittliche und Physische unterscheidet sich aber so, dass das Letztere stets bleibt, was es ist, das Erstere aber wird, sich entwickelt, eine Geschichte hat.

Die Antwort ist nicht so leicht, wie es im ersten Augenblick scheinen möchte. Sehen wir von Jona ab, in dessen Fragment Niemand angeredet wird, so wendet sich Amos in den beiden ersten Capp. an verschiedene Völker rings um Israel, lässt jedoch erst in der Rede an die Israeliten die 2. Person eintreten, um c. 3, 9 die Magnaten der Philister und Egypter zu Zeugen der Unruhen in Samaria herbeizurufen. Während man das Letztere zur Noth als rhetorische Wendung deuten kann, frappirt uns wieder bei Amos der scharfe Gegensatz zwischen den Stellen c. 3, 1 f. und c. 9, 7. Dort heisst es, Jahve habe bei der Ausführung der Kinder Israel aus Egypten diese allein unter allen Geschlechtern der Erde erkannt, d. h. sich um sie bekümmert; hier dagegen wird den Israeliten vorgehalten, dass für Jahve die Kuschiten ebenso viel sind wie die Israeliten, und dass er, wie diese aus Egypten, die Philister aus Kaphthor und die Syrer aus Kir geführt habe. Um die Erklärung dieses anscheinenden Widerspruchs ist es uns noch nicht zu thun: doch sehen wir bald, dass beide Stellen ein- und demselben Zwecke dienen. Das Gemeinsame in Beiden ist nämlich nach dem Zusammenhang vgl. c. 9, 8; 3, 2[b] die Absicht, die Israeliten von der Gewissheit des kommenden Strafgerichtes zu überzeugen, mögen sie vergessen haben, dass Jahve ihr Gott ist und das Recht hat, ihre Verschuldungen zu ahnden c. 3, oder mögen sie sich rühmen, dass Jahve ihr Gott sei und ihnen nur Glück schaffe c. 9. Damit stimmt auch die kurze Inhaltsangabe seiner prophetischen Rede c. 7, 15—17, nach der Amos sich an „Jahves Volk" Israel zu wenden und ihm die Wegführung, wie dem Könige v. 11 und den übrigen Gottlosen den Tod anzukündigen hat. In Betreff aber der ersten Capp. merken wir an, dass einmal unser Prophet nicht direct zu, sondern von den Nachbaren Israels spricht, dass zweitens aber nur solche Völker von ihm erwähnt werden, über denen nach c. 9, 12 einst der Name Jahves war genannt worden oder die doch in friedlichem Verkehr mit David gestanden hatten. Demnach bleiben doch diejenigen, die Jahve allein erkannt hat, die eigentlichen Empfänger der Rede, diese aber auch nur als solche, die Jahves Volk angehören und in ihrer Gesammtheit für dessen Geschicke verantwortlich sind. Denn wenn Amos den König persönlich namhaft macht und den Amazja speciell angreift, so

geschieht es doch bei jenem nur wegen seiner Stellung und bei diesem wegen der Hemmnisse, die er dem Propheten in den Weg stellt; und wenn im Volk besonders die Grossen gezüchtigt werden, so behandelt sie der Prophet doch nicht als diese isolirten Individuen, sondern lässt für ihre Vergehungen das ganze Volk büssen. Demnach ergiebt sich, dass dem Amos das Volk als solches, als Jahves Volk, der Empfänger von Jahves Wort ist.

Deutlicher noch ist dies der Fall bei dem Propheten Hosea. Ihm gilt Israel als das Weib Jahves, und naturgemäss kann nun Jahve weder mit andern Völkern, noch mit den einzelnen Individuen eine auch nur annähernd ähnliche Verbindung eingehen. Deshalb redet Hosea auch nur ganz Israel oder doch nur diejenigen an, die in ihrer Stellung als Priester oder als Regenten des Volkes (c. 5, 1) demselben zum Heil oder zum Fallstrick werden können; und keiner von allen übrigen Propheten lässt „die Völker" so gänzlich unbeachtet wie er. Dennoch haben wir Anlass, den Propheten Sacharja nahe mit ihm zusammenzustellen. Denn obgleich derselbe c. 9 das Wort Jahves auf das Land Hadrach, auf Damaskus, Hamath etc. herabkommen lässt, so begründet er dies doch erst besonders mit den beiden Sätzen, dass Jahve ein Auge auch auf die nichtisraelitische Menschheit habe (c. 9, 1), und dass er gegenwärtig durch seine eigenen Augen überzeugt worden sei, dass er sein Haus, nämlich sein Land, beschützen müsse (c. 9, 8). Also nur um Israels willen und nur aus momentanen und zufälligen Anlässen ergeht Jahves Wort wider fremde Völker; und der Prophet hätte mit ihnen nichts zu thun, wenn sie nicht selbst sich Israel zum Feinde oder zum Aergernis gemacht hätten. Dass Sacharja eben erst im Begriff steht, den Boden der alten Anschauung zu verlassen, spricht sich in der c. 10, 9 geäusserten Hoffnung aus, die Israeliten würden auch in der Fremde, wo sie also eigentlich andern Göttern dienen müssten, sich Jahves erinnern.

Auch bei Micha ist nur das Volk Israel als solches der Empfänger des Wortes Jahves. Denn der „Mensch", der c. 6, 8 angeredet wird, ist nach den vorhergehenden Versen nicht jedes beliebige Individuum, sondern nur das Glied des Volkes, mit dem Jahve einen Hader hat. Dem Gedanken aber des Frag-

ments Micha 4, 1—4, dass künftig viele Völker nach Jahves „Lehre“ fragen werden, wird nicht von Micha, sondern nur von Jesaia und zwar auch erst in dessen späteren Reden Folge gegeben. Ursprünglich wendet sich Jesaia und doch wohl auch der unbekannte Prophet, dem er mit Micha jene schöne Stelle entlehnt hat, nur an das Volk Israel. Wenn dann später er und der Verfasser von c. 23, vielleicht sein Schüler, die Tyrer, die Philister, die Gesandten der Aethiopen, den König der Assyrer direct anreden, so geschieht das freilich unter der Voraussetzung, dass Jahve nicht allein über die fremden Völker Macht hat, sondern auch z. B. dem assyrischen Könige und den äthiopischen Gesandten bekannt ist: doch sind diese Ausnahmsfälle deshalb völlig irrelevant, weil grade bei diesen Gelegenheiten sehr stark betont wird, dass Jahve Israels Gott und eben als solcher den Fremden bekannt ist oder bekannt werden soll. Und dieser Umstand entzieht auch all jenen Aeusserungen, dass künftig viele oder vielleicht alle fremden Völker Jahve kennen lernen oder vielmehr, da die Kenntnis vorausgesetzt ist, ihm huldigen sollen, die Kraft den Satz umzustossen, dass nach unsern Propheten Jahve allein das Volk Israel „erkannt hat“ und mit ihm allein verkehrt.

Demnach ist das Volk Israel, wie es im Gegensatz steht zu allen andern Völkern, aber auch zu den einzelnen Individuen, das Subject der Religion. Dies Ergebnis läuft der modernen Anschauung so sehr zuwider, dass es nach zwei Seiten hin gegen die Missverständnisse einer unhistorischen Betrachtungsweise zu sichern ist. Der cosmopolitische Individualismus setzt sich entweder darüber zu Gericht und folgert einen beschränkt engherzigen Particularismus heraus, oder er sucht sich mit ihm durch die Annahme abzufinden, statt um eine wirkliche Volksreligion handle es sich vielmehr um einen objectiven göttlichen Heilsplan, der — man weiss nicht recht warum? — über dies Volk hinweggehe auf ein künftiges Ziel, zwar ein Weniges von seinem Heil auf das Volk niedertröpfeln lasse, dennoch aber selbst den Propheten und den „Typen“, die ihn ohne ersichtlichen Grund für die Zukunft vorherzuverkündigen und abzubilden haben, theils gar nicht, theils halb und unklar bekannt werde. Wie sollen wir dagegen die historische Untersuchung zur Geltung bringen? Sollen wir, weder verwerfend

noch voreilig zugreifend, die Beschränkung des prophetischen Wortes auf dies eine Volk uns mit der Annahme zu erklären suchen, die Propheten handelten so unter dem Gewicht der Thatsache, dass die fremden Völker von Jahve nichts wussten oder nichts wissen wollten? Aber gegen diese Annahme spricht erstens, dass es den Propheten frei stand, in ihren idealen Zukunftserwartungen eine „universale“ Religion in Aussicht zu nehmen, dass sie aber in Wirklichkeit nur unter besondern Bedingungen und nur zu einem dürftigen „Universalismus“ gelangen; zweitens aber spricht dagegen, dass die Propheten sich religiöser Motive bewusst sind, die ihnen den directen Verkehr mit fremden Völkern unmöglich machen. Denn Amos nennt fremdes Land unreines Land (Amos 7, 17), Hosea und Sacharja erklären „die Völker“ für profan (Hos. 8, 8. 9, 3 ff. Sach. 9, 7), Hosea und Jesaia halten den Bund mit den Fremden für gleichbedeutend mit Götzendienst.

Aber einen dritten Grund hätten wir vielmehr voranstellen und als positive Erklärung der Thatsache handhaben sollen, dass der Blick der Propheten nicht über das israelitische Volk hinausreicht. Es ist positiv in der Formel: Israel, das Volk Jahves und Jahve, der Gott Israels der ganze Inhalt der prophetischen Religion vollkommen ausgedrückt. Diese Behauptung ist uns durch die voraufgeschickte Skizze der Geschichte der Religion Israels und nun wieder durch die Wahrnehmung, dass Gott nur mit dem Volk Israel verkehrt, so nahe gelegt, dass es an sich genügen könnte, sie noch des Weiteren mit der erdrückenden Menge von Zeugnissen zu belegen, welche unsre prophetischen Schriften für sie darbieten. Nunmehr ist uns aber durch den Contrast, der zwischen unsrer herkömmlichen Religionsauffassung und der prophetischen besteht, die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob die in jener Formel ausgesprochene Idee wirklich den Begriff einer freilich wohl nicht auf der höchsten Stufe stehenden Religion ausfülle und ob diese Religion einen sittlichen Character habe, trotzdem sie sich bewusst auf ein einziges Volk beschränkt. Während wir also bisher die formellen Fragen nach der Aufgabe des Propheten, nach seiner Stellung zu Gott oder seiner Inspiration, nach seiner Stellung zu den Menschen oder nach dem Subject der „Religion“ erledigten, gehen wir jetzt auf das sachliche Motiv, das jeden

Propheten zum Handeln veranlasst, und auf den Inhalt unserer Prophetenschriften näher ein.

Alle Propheten sagen zuerst dem Nordreich, dann beiden Reichen den Untergang an[1]). Damit nun nicht daraus gefolgert werde, dass das Volk Israel keine für die Religion nothwendige Grösse sei, weissagen alle Propheten ferner eine Wiederherstellung Israels. Diese Wiederherstellung wird aber endlich von keinem Propheten als Gründung einer „Theokratie", die ohne König von Gott durch Propheten oder durch ein codificirtes Gesetz regiert würde, sondern von allen als Neubegründung des Königthums unter der Herrschaft eines Davididen beschrieben. Wenn wir aus der Uebereinstimmung der Propheten in diesem letzten Punct und aus dem Nachdruck, mit dem er überall an erster Stelle hervorgehoben wird, zu dem Schluss geneigt sind, dass nicht etwa blos die Volksmasse an sich, sondern nur das staatlich geordnete Volk Jahves Volk ist, so wird das nach rückwärts dadurch bestätigt, dass nach allen Propheten die Zertrümmerung des Reiches und das Aufhören des Verkehrs zwischen Gott und Volk oder der Religion gleichbedeutend sind und zusammenfallen.

Nur bis hierher reicht die allseitige Uebereinstimmung; von jetzt an lässt sich das Gemeinsame in der Religionsauffassung der Propheten nur mittelbar erkennen und nachweisen. Indem wir aber von den schon gewonnenen Einsichten in die Geistesart der verschiedenen Propheten Gebrauch machen, wird es gestattet sein, zuerst den Sacharja und den Hosea, dann wegen ihrer Verwandtschaft den Amos und den Micha, zum Schluss den Jesaia zu behandeln, obwohl diese Gruppirung die geschichtliche Reihenfolge einige Male durchbricht.

Sacharja nämlich ist ungeachtet seiner Bekanntschaft mit Amos und Hosea am Wenigsten zu einer scharfen Auffassung der Zeitlage gelangt. In seiner ersten Flugschrift c. 9. 10 setzt er zwar, gleichsam theoretisch, die Möglichkeit einer von Amos und Hosea verkündigten Exilirung Israels voraus (vgl. besonders c. 10, 9), giebt auch in der Wahrsagerei und dem schlechten Regiment der „Hirten" einen Grund dafür

1) Jona, der mehr der älteren, als der mit Amos und Hosea beginnenden Periode angehört, schliessen wir vorläufig aus.

an (c. 10, 2 f.), doch beabsichtigt er eigentlich, den Judäern und Israeliten Muth einzuflössen und ihnen die Versicherung zu geben, dass sie für alle von Feinden erlittene Unbill doppelt entschädigt werden sollen (9, 12). Denn nachdem Jahve die feindlichen Bestrebungen der Heiden mit eigenen Augen gesehen, wird er die stolzen Nachbarvölker vernichten, die Philister aber, die blutiges Fleisch zu essen sich nicht scheuen, den Judäern unterthänig machen und in Asdod zur Demüthigung ihres Stolzes Bastarde wohnen lassen; Judäer und Ephraimiten zusammen werden, angeführt von Jahve, die Feinde in blutiger Schlacht schlagen, waren sie unter die Völker zerstreut, nach der Heimath zurückkehren und in dem von Jahve mit Korn und Most gesegneten Lande ein glückliches Leben führen, beherrscht von dem Könige in Zion, der im Frieden von Meer zu Meer gebietet. Hat hier dem Sacharja ein national-religiöser Enthusiasmus die Feder geführt, so steht zu dem ersten kleinen Buch das zweite, c. 11. 13, 7—9, in so grellem Contrast, dass man zweifelhaft werden könnte, ob zwei so verschiedene Zeit- und Zukunftsbilder ein- und denselben Urheber haben, wenn nicht bei näherem Zusehen derselbe Grundton durch das Licht des einen und die Schatten des andern hervorträte. Jahve hat die beiden Stäbe, mit denen er Israel weidete, zerbrochen; zuerst den Stab „Annehmlichkeit" oder Wohlergehen, denn es geht Israel übel, da man sich gegenseitig zerfleischt, da insbesondere die Hirten die Schafe schlachten oder verkaufen und da Jahve dem Volk zum Ueberdruss wurde; sodann den Stab „Einigkeit", denn Ephraim und Juda sind in Zwiespalt gerathen. Das Schwert soll über die Hirten kommen; und von dem Volk soll nur ein Drittel übrig bleiben, um geläutert und gereinigt wieder ein wahres Volk Jahves zu sein.

Dass hier die oben bezeichnete Formel ihre völlige Gültigkeit hat, bedarf wohl keines besonderen Beweises; sucht man nun aber nach dem Begriff, der die specielle Bedeutung, welche dieselbe für Sacharja hat, ausdrückt und also für die religiöse und sittliche Beurtheilung seiner Religionsauffassung massgebend ist, so findet man denselben ohne viel Mühe in dem Wort „Wohlergehen". Kraft seines Sonderverhältnisses zu Jahve hat Israel von „seinem Gott" (9, 7. 16. 10, 6; 13, 9), dem kriegerischen Gott der Heerscharen (9, 15. 10, 3. 13, 7), Hülfe,

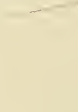
Rache an den Feinden, Herrschaft über die benachbarten Heiden, friedliches Leben nach erlangtem Siege, üppige Fruchtbarkeit des Landes zu erwarten. Dafür wird von ihnen zwar das Gehen in Jahves Namen verlangt c. 10, 12; aber wie wenig scharf dies genommen wird, zeigen eben die Verheissungen c. 9. 10, die den Israeliten zu einer Zeit gegeben werden, wo Amos und Hosea sie schonungslos verdammen. Gegenüber diesem Urtheil sagt sogar Sacharja, Kraft und Heil werde Jahve den Judäern und Israeliten geben, dass sie seien wie solche, die er nicht verstossen: sei er doch Jahve ihr Gott, der sie erhöre (c. 10, 6), sie erlöse wegen ihres Bundesblutes, d. h. wegen der Opfer, die sie ihm kraft des bestehenden Bundes täglich darbringen (c. 9, 11). Es ist nun kaum nöthig noch daran zu erinnern, welcher Umstand die Philister den Israeliten zum Abscheu macht und welche Strafe ihnen angedroht wird, um zu dem Resultat zu gelangen, dass Sacharjas Religionsauffassung sich wenig erhebt über den volksthümlichen Glauben an ein physisch-nationales Verhältnis zwischen dem Volk Israel und seinem Schutzherrn Jahve. Dass sie sich überhaupt über denselben erhebt, liegt weniger in den Prädicaten der Demuth und Gerechtigkeit, die dem künftigen Herrscher beigelegt werden, in der Erwartung, dass die Israeliten künftig im Namen Jahves wandeln, oder in der Bekämpfung der Wahrsagerei beschlossen, als darin, dass Sacharja in der zweiten kleinen Schrift, freilich auf Anlass der schon eingetretenen Wirrnisse und Missgeschicke, die auf Jahves Zorn schliessen lassen, eine furchtbare Strafe und gründliche Läuterung des Volkes erwartet, sodass also die sittlichen Elemente seiner Religionsauffassung, aufgeregt insbesondere durch die Misshandlung des gemeinen Volkes von Seiten der nordisraelitischen Machthaber, über den natürlichen Optimismus jenes Glaubens den Sieg davontragen. Aber auch hier tritt das ethische Moment in wenig entwickelter Form auf, und überall überwiegt der Eudämonismus des religiösen Gefühls so sehr, dass es vollkommen deutlich wird, warum der Prophet, wie sich oben zeigte, mit Gott sich fast verschmelzt und warum Sacharja unter unsern Propheten als der alterthümlichste erscheint, während er der älteste nicht ist.

Zu Sacharja gesellen wir Hosea, nicht weil er auf

derselben Stufe mit ihm steht, sondern weil bei ihm ebenfalls das religiöse Moment das ethische dominirt. Hosea muss dem Reiche Jerobeams den Untergang verkündigen, aber schwer entschliesst er sich dazu, dem Volke die Wegführung anzusagen; und so oft er es in der Verzweiflung über des Volkes Unverbesserlichkeit thut, tröstet er sich doch immer mit der Hoffnung, eine rechtzeitige Bekehrung werde das Unheil abwenden. Die überlieferte, volksmässige Anschauung von Israels Sonderverhältnis zu Jahve ist auch die seine, aber bei ihm erscheint sie vertieft, verinnerlicht, veredelt durch die Gluth einer tiefempfindenden, reinen Seele. Es ist das Band der Sympathie, das Gott und Volk verbindet. Daher wird diese Verbindung allenthalben dargestellt durch Bilder, die von Verwandtschafts- oder Freundschaftsverhältnissen hergenommen sind; Jahve ist Israels Ehemann, Israels Vater, sein Erzieher, sein Freund, und der gegenseitige Verkehr geht völlig auf in der חסד, der Liebe, die sich beide erweisen, und in der Treue. Wie ein auf persönlicher Sympathie beruhendes Verhältnis nicht Frucht eines bestimmten Willensbeschlusses, vielmehr des unwillkürlichen Gefühls und zufälliger Begegnung ist, so characterisirt den Hosea die Wendung: Jahve „fand" Jacob in Bethel (12, 6), „fand" Israel in der Wüste (9, 10); und wie die Freundschaft sich selbst genügt und ausser im Gefühl nur in der Bezeigung der Liebe lebt, so fehlen bei Hosea directe Aussagen über den Zweck des Bundes und treten an ihre Stelle die Hinweisungen auf die göttlichen Gutthaten, die Jahve dem Volke theils immer schon erwiesen hat, theils für die Zukunft verspricht. Die Intimität endlich, die ein solches Verhältnis bedingt und die eine natürliche, aber doch nicht aus Hochmuth und Selbstüberhebung hervorgehende Exclusivität mit sich bringt, erklärt es, warum Hosea von „den Völkern", abgesehen von ihrem verderblichen Einfluss auf die Treulosigkeit Israels, weder im Guten noch im Bösen spricht.

Ebenso interessant wie bedeutungsvoll sind nun die Folgen, die aus dieser Religionsauffassung entspringen. Ist Israel Jahves Weib oder Freund, so ist es unnatürlich, wenn es in zwei Völker gespalten ist; Hosea sieht also in der Spaltung eine grosse Sünde und fordert die Rückkehr zur Einheit. Aus demselben Grunde ist der Verkehr Israels mit fremden Göttern und Völkern gleich unerträglich und beides ist Hurerei und Ehebruch.

Je mehr endlich der Verkehr Jahves und Israels in dem innerlichen Gefühl der Liebe aufgeht, desto eher erklärt Hosea die Verehrung sei es Baals oder Jahves unter irgend einem Symbol für Götzendienst, er als der erste unter allen Propheten; ja auch die Opfer, die man Jahve darbringt, ob zwar an sich nicht verwerflich, treten zurück hinter der Liebe, Treue und Erkenntnis Gottes. So kommt Hosea durch die Innerlichkeit, mit der sein tiefes, edles Gemüth das Verhältnis zwischen Jahve und Israel erfasst, zu ganz neuen Gedanken, obwohl die Schärfe und Energie des Denkens nicht seine Sache ist und obwohl er von der volksmässigen Religionsanschauung ursprünglich ausgeht.



Dem Hosea steht Amos, mit dem wir auf Grund ihrer innern Verwandtschaft den Micha sogleich zusammennehmen, so sehr in fast allen Stücken als Widerpart gegenüber, dass man sie kaum für Zeitgenossen halten sollte. Er vertritt gegenüber der Gefühlsreligion des Hosea das ethische Moment, die vor keiner Consequenz zurückschreckende Strenge des sittlichen Urtheils. Er verkündigt Israel den Untergang zu einer Zeit, wo es zur höchsten Blüthe gelangt ist, und nimmt nichts von seiner Drohung zurück. Kaum erwähnt er hie und da den Götzendienst, noch viel weniger greift er die Jahvebilder an; das Ziel seiner Angriffe sind nicht die Abtrünnigen und Treulosen, sondern grade die Verehrer Jahves. Ungleich kräftigeren, ursprünglicheren Geistes als Hosea, predigt er eine neue Art, Gott zu dienen. Jahve will keine Opfer und Feste, ja er hasst sie; er verlangt statt ihrer die Erfüllung der sittlichen Pflichten des Menschen gegen den Menschen. Jahve hat darum Israel aus Egypten geführt, um es heimzusuchen, wenn es sündigt; da nun in Israel das Recht gebeugt, die rechtschaffenen Armen schmachvoll misshandelt werden, da die Reichen schwelgerisch und unzüchtig leben, sich ihrer Kraft rühmen und des Beistandes Jahves durch Opfer und prunkvolle Ceremonien sich versichert zu haben wähnen, so werden sie ebenso bestraft, als wären sie Philister oder Syrer, nur dass später die Rechtschaffenen wieder aus der Verbannung gesammelt und mit den Judäern zu einem Reiche unter der Herrschaft des davidischen Hauses vereinigt werden sollen. Amos fasst also das Verhältnis Jahves zu Israel wesentlich als ein sittliches auf; die Sittlichkeit aber

versteht er als die bürgerlichen Tugenden der Rechtlichkeit und Billigkeit. Demnach erscheint ihm auch Gott — zwar keineswegs als Gesetzgeber, aber — als Richter und als Wächter über die Gesetze des Rechts und der Menschlichkeit, die jedem Menschen gegeben, aber auch jedem bekannt sind. Es ist eine merkwürdige Consequenz der sittlichen Richtung des Amos, dass er die Syrer, die Philister, die Ammoniter etc. nicht etwa deshalb bestraft wissen will, weil sie gegen Israel sich feindselig benommen, sondern weil sie die Humanität verletzt, barbarische Kriege geführt, mit dem Leichnam eines fremden Königs sacrilegischen Frevel getrieben haben. Allein wenn es nun scheinen will, als ob Amos darauf aus sei, die religiöse Idee des Sonderverhältnisses zwischen Jahve und Israel zu zerstören, so lässt sich zwar nicht leugnen, dass in der Zuerkennung sittlicher Erkenntnis und sittlichen Vermögens an die fremden Völker das sittliche Moment seine Tendenz zum Universalismus bewährt; dennoch aber beweist der eine Umstand, dass Amos sich von Jahve unmittelbar inspirirt und an „sein Volk Israel“ gesendet weiss, sein lebendiges Gefühl für die thatsächliche Verbindung zwischen Jahve und Israel und widerlegt die Vermuthung, dass er sich im Uebergange zu einem moralischen Deismus befinde.

Als indirecten Beweis hierfür könnten wir, wäre es bei so originalen Geistern erlaubt, aus der Analogie Schlussfolgerungen zu ziehen, das Beispiel des Micha benutzen. Micha spricht in derselben radicalen Energie des sittlichen Urtheils nicht allein über Samaria, die Städte Judas, Jerusalem, sondern auch über den Tempel die Drohung der Zerstörung aus, eine Drohung, deren Eindruck noch hundert Jahr nachher nicht verwischt war (Jer. 26, 17 ff.); er bekämpft viel weniger den Götzendienst, der doch in beiden Reichen im Schwange war, als die falsche Jahveverehrung derjenigen, die da sprechen: Ist nicht Jahve unter uns? kein Uebel wird über uns kommen! und die grade dadurch die Zerstörung des Tempels herbeiführen; er wendet sich fast ausschliesslich gegen die Frevel am Recht und an der Menschlichkeit, gegen die allgemeine sittliche Corruption, die Auflösung aller Familien- und Freundschaftsbande; er verwirft endlich die Opfer und beruft sich darauf, dass dem Menschen bekannt sei, was gut ist, nämlich die Rechtlichkeit, die Nächstenliebe und demuthsvolle Gemeinschaft mit Gott. Den-

noch aber lässt Micha nirgends blicken, dass er die scheinbare Fessel, mit der die Religion an das Volk Israel geknüpft ist, sprengen wolle, vielmehr zeigt die kleine Schrift, in der er seine Zukunftshoffnungen niedergelegt hat, c. 4, 5 — 5, 14, sowie das Gebet, das er c. 7 dem Volke in den Mund legt, dass in ihm noch die geschichtliche Religion und die objective Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk ihr volles, ungebrochenes Leben hat.

Fragen wir nun, inwiefern Amos und Micha über die volksthümliche Anschauung hinauskommen, so dürfte die Stelle Micha 6, 1—6 eine für Beide in gewissem Grade gültige Auskunft darüber geben. Das Volk, sagt Micha, glaubt sich einem despotischen Gewalthaber gegenüber, dem es Opfergaben zu bringen hat, um einerseits ihm damit den schuldigen Tribut zu entrichten, andrerseits seinen aus irgend einer bekannten oder unbekannten Ursache entbrannten launenhaften Zorn zu beschwichtigen[1]). Aber Jahve ist ein sittliches Wesen und will nur demüthigen Sinn und sittlichen Lebenswandel, und beide Forderungen sind so leicht zu erfüllen wie zu wissen. Micha also und Amos erheben die Religion aus der Sphäre der Natur in die der Sittlichkeit; von jetzt an kann sie sich höher entwickeln.

Aber sie muss sich auch noch höher entwickeln. Was ihr gebricht, macht der Umstand uns deutlich, dass noch das objective Verhältnis des Volkes als solchen zu Jahve, wenn es jetzt auch als ein sittliches betrachtet wird, seine Ergänzung nicht gefunden hat in dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit, aus deren gottgeschaffener Natur in innerem, von Gott geleitetem Process das Sittliche sich entwickelt; dass noch die Sittlichkeit in der objectiven Sphäre der Rechtshandlung und der natürlichen Menschlichkeit, die Amos mit Recht auch von den Ammonitern und Moabitern fordert, schwebt und noch nicht als die persönliche Beziehung zwischen Gott und Menschen und als ein Handeln nach innerem, einheitlichem Zweck gefasst wird. Aus diesem Gefühl heraus scheint Micha zwischen den rücksichtslosen Verdammungsurtheilen seines sittlichen Bewusstseins

1) Vgl. 1. Sam. 26, 19; 2. Sam. 24, 1; den Ausdruck: חִלָּה פְנֵי יְהוָה 1. Sam. 13, 12; 1. Kön. 13, 6 etc.

und seinen religiös-nationalen Hoffnungen in jenem Gebet eine Vermittlung suchen zu wollen; und aus diesem Gefühl heraus scheint Jesaia zu seiner Forderung einer vollständigen Umwälzung alles Bestehenden und zu den Anfängen einer im eigentlichen Sinn so zu nennenden Teleologie zu kommen.

Den Jesaia behandeln wir an letzter Stelle, nicht eben deshalb, weil er in den meisten Puncten eine höhere Stufe erreicht, als die übrigen Propheten, sondern zunächst deshalb, weil er die bei jenen einseitig ausgebildeten Momente nicht zwar in vollkommener, aber doch höherer Einheit in sich zusammenfasst. Schon das erste Capitel, das in seiner ersten Hälfte an Hosea, in der zweiten an Amos erinnert und doch durch und durch original ist, beweist, wie in Jesaia religiöse Innigkeit und sittliche Strenge und Klarheit sich verbinden. Aber während vielleicht in den ältesten Reden, c. 2, 5 ff., c. 9, 7 ff., sich mehr die Nachwirkung des Amos bemerkbar macht, bildet doch der religiöse Glaube die Grundstimmung dieses Propheten. Wenn schon Hosea sich viel um die Politik des Volkes bekümmert, so greift Jesaia direct in dieselbe ein, und seine Reden behandeln am Ausführlichsten das Thema vom Volke Jahves. Der leitende Grundgedanke in seiner politischen Thätigkeit ist der, dass Israel kraft seines Glaubens an Jahve sich weder vor irgend einem Feinde fürchten, noch gegen Angriffe durch irgend ein menschliches Vertheidigungsmittel, durch Kriegsheere, durch Festungswerke, durch Bündnisse, schützen darf. Zwar wird Ephraim untergehen und Juda furchtbar gezüchtigt werden, aber Jerusalem kann nicht erobert, zum Wenigsten nicht völlig vernichtet werden, weil Jahve in ihm einen Opferheerd hat, weil er der Fels und der Heilige Israels ist. Der Standpunct des Hosea ist hier in idealer Weise festgehalten. Nicht mehr das ganze Volk, die Masse der Israeliten, sondern nur ein heiliger Same ist das Volk Jahves; und ewig ist es, nicht weil ein patriotischer Sinn den Untergang des Volkes nicht zu denken vermag, sondern weil das Ewige in ihm seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat. Die Idee, dass das Volk Israel als empirische Grösse von dem idealen Volk Jahves zu unterscheiden sei und dass dies letztere sein Dasein und seinen Bestand durch das in seiner Mitte wohnende Heilige habe, ist das Neue in der Prophetie des Jesaia und hat, freilich in einseitiger und

veräusserlichter Gestalt, einen fruchtbaren, aber nicht durchaus heilsamen, Einfluss auf die ganze weitere Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion gewonnen; sie hat die Saat ausgestreut, aus der das Deuteronomium und die nachexilische Gemeinde mit ihrem heiligen Gesetz, aus der die Prophetie des zweiten Sacharja (Sach. 12—14) und sogar des Hananja, gegen welche Jeremia vergeblich seine neuen und höheren Ideen geltend zu machen suchte, hervorgegangen ist, die aber andrerseits den Geist eines Deuterojesaia zu neuen Gedanken befruchtet hat. Der Begriff der Heiligkeit, der hier für Gott und für das Volk eine neue Bedeutung gewinnt, bezeichnet einen ersten siegreichen Abschluss in dem Ringen der Religion nach Vergeistigung; was die frühere Zeit in rigoristisch strenger Lebensweise und einfach-alterthümlichem Cultus, was Jesaia selbst in seinen ersten Reden durch die Betonung der furchtbaren Hoheit Jahves erstrebte, die Befreiung der Religion von dem Sinnlich-Natürlichen und ihre Erhebung über die gemeine Wirklichkeit, das findet seinen classischen Ausdruck in dem ästhetisch-religiösen Begriff der Heiligkeit. Dem Sacharja ist Jahve der Schutzgott, dem Hosea der liebende Freund, dem Amos und Micha der Richter des Volkes, dem Jesaia ist Jahve der König; und wie die Majestät dieses Königs die ganze Erde füllt, ihm selbst aber zugleich die ideale Freiheit gegenüber der Welt giebt, so ist seine Heiligkeit die ästhetische Darstellung seiner Herrschaft über seine Diener, über sein Volk, aber zugleich auch seiner Selbständigkeit gegen dasselbe, der Ausdruck für seine ehrfurchtgebietende Nähe.

Jedoch würden wir dem Jesaia weder gerecht werden, noch insbesondere seine teleologischen Gedankenreihen richtig verstehen, wollten wir nicht auch auf das ethische Moment achten, wie es bei Jesaia sich geltend macht. Mit den Judäern Amos und Micha hat Jesaia das gemein, dass er weniger gegen den Götzendienst als gegen einen sittlich indifferenten Jahvedienst kämpft. Aber wenn schon das überaus harte Urtheil jener beiden Propheten die Ahnung zu verrathen scheint, dass die Grundlagen der Religion einer fundamentalen Erneuerung und Umbildung bedürfen, so sieht man dies Gefühl mit doppelter Stärke in der stürmischen Vorherverkündigung des Tages Jahves in Jesaias ersten Reden durchbrechen, mit doppelter Klarheit in

seinen spätern Schriften sich aussprechen. Es ist interessant zu beobachten, wie bei den übrigen Propheten das einseitige Vorherrschen des religiösen oder des sittlichen Moments eine schwächere Ausprägung der Zukunftsgedanken zur Folge hat und wie dagegen Jesaia durch das Zusammenwirken beider Momente befähigt wird, eine principiell höhere Religionsstufe zu postuliren und über die von Jenen mehr oder minder lebhaft doch unklar gefühlten Unzulänglichkeiten durch eine positive Aufstellung hinwegzukommen. Denn indem sein sittliches Urtheil, das die Vernichtung des Volkes fordert, und sein religiöser Glaube an die Unvergänglichkeit desselben mit einander ringen, siegt zwar insofern der letztere, dass wenigstens ein Rest in dem Gericht erhalten bleiben soll; aber nun kann sich Jesaia nicht damit begnügen, dass etwa bloss die gute Zeit eines Mose oder David wieder hergestellt werde, sondern er verlangt, dass das neue Volk Jahves in ein total neues Verhältnis zu Gott trete. Denn wenn Jesaia für die Zukunft eine Ausgiessung des göttlichen Geistes nicht allein über den König, sondern über das ganze Volk in Aussicht nimmt (c. 11; 32, 15 ff.), sodass dessen Glieder nicht mehr blosse Menschen mit בשר und נשמה sind (c. 2, 22), so ist damit über das natürliche Dasein hinaus ein geistliches Leben postulirt, welches das künftige Verhältnis zwischen Gott und Volk principiell über das jetzt bestehende erhebt; und es ist durchaus consequent, dass die Wirkungen der Geistesausgiessung auch auf die Natur ausgedehnt werden c. 32, 15 ff.; 30, 23—26; 11, 6 ff., dass also auch die Existenzbedingungen in der Zukunft andere sind, als in der Gegenwart. In dieser ihrer teleologischen Gipfelung bewährt sich denn der sittlich-religiöse Character der prophetischen Grundidee vom Volk Jahves und die ihr innewohnende Triebkraft zur Entwicklung am Reinsten und Vollkommensten.

Wir könnten noch hinzufügen, dass sich dem Jesaia der Gedanke der Totalität auch nach der Seite hin aufdrängt, dass er nach und nach dahin gelangt, das künftige Gericht über alle Völker sich erstrecken zu lassen und von Jahves Rathschluss über die ganze Erde zu reden (c. 14, 26). Jedoch einerseits ist dieser „Universalismus" nur eine Folge der zeitgeschichtlichen Verwickelungen, mit denen Jesaia sich auseinandersetzen musste, andrerseits wird, wie bereits oben angedeutet, in den positiven

Zukunftserwartungen auf die fremden Völker nur in secundärer Weise Rücksicht genommen. Allein die bisherigen Erörterungen dürften auch klar gemacht haben, dass die extensive Verbreitung der Religion keineswegs so wichtig ist wie die innere Kräftigung, Vertiefung, wie die intensive Entwicklung derselben in der Hervorbringung höherer Formen, dass ferner eine Religion geistig sittlich sein kann, ohne sogleich als Gemeingut aller Menschen sich zu betrachten: sie dürften uns darauf aufmerksam machen, dass vielleicht ein Fehler in der Ansicht steckt, das Sittliche existire in irgend einer objectiven, absoluten Form und habe deshalb zu allen Individuen an sich dasselbe Verhältnis. In Wirklichkeit kann weder die bekannte Maxime Kants als das vermeintliche Princip aller Moral, noch die der lutherischen Orthodoxie eigene Auffassung des Guten, der Gerechtigkeit oder des Gesetzes, von dieser abstracten Grösse einen Uebergang zur Persönlichkeit, sei es zur göttlichen oder zur menschlichen finden; und das Problem, ob etwas gut sei, weil Gott es wolle, oder ob Gott etwas wolle, weil es gut sei, ist und bleibt eine Vexirfrage. An sich ist wahrscheinlicher, was alle Geschichte unwiderleglich bezeugt, dass das Sittliche vom Gesetz der Entwicklung nicht eximirt ist. Jenen abstracten Theorien gegenüber mag der Materialismus, von seinem Standpunct aus mit Recht, das Gute leugnen, weil das Wachsthum und die Veränderlichkeit aller sittlichen Begriffe feststeht. Uns dagegen erwächst hieraus ein um so gesteigerteres und lebendigeres Interesse an der Religion, je mehr wir uns aufgefordert fühlen, das Sittliche als die correcte Wechselbeziehung von Person zu Person, sofern dieselbe gemeinsame Lebenszwecke und gemeinsames Handeln hervorbringt, zu verstehen und seine Entwicklung nach dem Character dieser Wechselbeziehung und der zu Grunde liegenden Werthschätzung der Person, sowie nach der Art der Zwecke und dem Inhalt des Handelns zu beurtheilen; denn grade die Religion ist die Urheberin jenes persönlichen Wechselverhältnisses zwischen Gott und Menschen, und Träger der Religion sind die Propheten, deren Ueberzeugung von einer persönlichen Verbindung mit Gott uns dadurch ihr Recht und ihre Wahrheit darthun sollte, dass durch sie die religiösen und sittlichen Ideen weiter entwickelt werden.

Wenn also der reflexionslose, rein religiöse Glaube der Propheten bei der objectiven Thatsache stehen bleibt, dass nur zwischen dem — empirisch oder ideal gedachten — Volk Israel und Jahve ein persönliches Verhältnis und ein lebendiger Verkehr stattfindet, so ist es uns vollkommen erklärlich, warum die Propheten selbst bei starker Betonung des sittlichen Moments nicht genöthigt werden, die Schranken jenes Sonderverhältnisses zu überschreiten. Dass aber die Religionsauffassung der Propheten noch durchaus auf der objectiven Stufe beharrt, zeigen noch zum Schluss die Weissagungen Jesaias, die diesen Namen deshalb verdienen, weil sie sich mehr als die Zukunftshoffnungen der übrigen Propheten von der gegenwärtigen Zeitlage emancipiren. Jesaia hebt nachdrücklich hervor, dass die zu erwartende Veränderung aller Dinge eine plötzliche, eine wunderbare und eine nahebevorstehende sei, schliesst also alle zeitliche, menschliche und natürliche Vermittlung aus; dem entspricht, dass nicht blos die Menschen, sondern dass die ganze Natur umgeschaffen werden soll; endlich aber beweist das königliche Regiment, das c. 11 auch für die Zukunft in Aussicht genommen wird, dessen politische Bedeutung c. 11, 10, die Siege des wieder vereinten Juda und Ephraim über die Nachbarvölker v. 14, dass das Volk Israel als solches das Subject der Religion bleiben wird. Steht aber das Volk mit Jahve in Verkehr, so bleibt trotz des über alle ausgegossenen Geistes der Prophet eine nothwendige Grösse in der Religion (c. 29, 18 vgl. mit v. 11. 12); und wir hatten ein Recht, seine Person voranzustellen, so gewiss Gotte, dessen Sprecher er ist, als Schutzherrn, Richter oder König in diesem Verkehr überall die Initiative zukommt, die Kundgebung seines Willens also die erste und zugleich die wichtigste Lebensäusserung der Religion ist.

3. Capitel.

Der Prophet Amos.

§. 6. Die Ankündigung des Unterganges Israels.

Gleich beim Eingange in die Untersuchungen über die einzelnen Propheten begegnen wir einer Differenz zwischen dem Verfasser von Jes. 15, 1 — 16, 12, sofern derselbe anders nach 2. Kön. 14, 25 dem Jerobeam glückliche Kriege verheissen, und seinen beiden nächsten Nachfolgern Amos und Hosea, die dem Jerobeam und seiner Dynastie den Untergang ankündigen. Aber unsichern Datums, fragmentarischer Gestalt und geringer Bedeutung, wie das Orakel Jonas über Moab ist, kann es keine besondere Darstellung beanspruchen und sei hier nur erwähnt, um die Strafandrohung des Amos so viel schärfer hervortreten zu lassen.

Dass Amos die Ankündigung des Unterganges Israels als seine eigentliche Aufgabe betrachtet, sagt er selbst c. 7, 17, vgl. die Visionen c. 7, 1—9; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; dasselbe geht aus seinen Auslassungen über die Ursachen hervor, die Jahve und in Folge dessen seine Propheten zum Reden bewegen c. 3, 1—8. Die angeführten Stellen beweisen sodann, dass die Drohung sich nicht blos auf den Jerobeam, sondern auf das ganze Volk als solches bezieht. Die Drohung ist zunächst an sich nach zwei Seiten hin wichtig. Einmal muss hervorgehoben werden, dass sie in der frühern Geschichte keine Analogie hat, denn Elia und Elisa gehen niemals weiter, als einer abgöttischen Dynastie den Untergang und die Ersetzung durch eine andere anzukündigen. Damit hängt zusammen, dass Amos nicht als Wortführer einer politisch-religiösen Partei auftritt, sondern ganz isolirt dasteht und sich mit der Ausrichtung des göttlichen Auftrags begnügt. Zweitens ist nicht minder wichtig, dass die Drohung nicht etwa Folge einer politischen Combination ist, da neben den Angriffen fremder Völker (c. 6, 14; 7, 17; 2, 13 ff. etc.) auch die Pest, überhaupt alle Zerstörungsmittel Jahves das Verderben herbeiführen sollen (6, 9. 10; 9, 1—4). Das beweist einerseits dafür, dass Amos die vernichtende Strafe für durchaus

nothwendig, andrerseits dafür, dass er sie aus inneren, religiösen und sittlichen Gründen für nothwendig hält.

Unser Interesse nehmen indessen mehr als die unerhörte Drohung selbst die *Motive* in Anspruch, aus denen sie entspringt. Es sind die Sünden des Volkes 3, 2, die Jahves Rathschluss ins Leben rufen. Unter den Vergehungen des Volkes wird nur wenig berücksichtigt:

Der Götzendienst. Die deutlichste Erwähnung desselben findet sich c. 5, 26. Denn obwohl man nach dem Vorhergehenden den plötzlichen Zornesausbruch gegen den Cultus eines fremden Gottes nicht erwartet, so erlaubt die Stelle, so undeutlich sie an und für sich ist, keine andere Deutung als auf die Verehrung fremder Idole, und zwar eine solche, mit der auch das im naivsten Syncretismus lebende Volk keinen Jahvedienst meinen konnte [1]). Möglich obwohl nicht nothwendig ist ferner, dass die אשמת שמרון c. 8, 14ª auf die אשרת ש׳ 2. Kön. 13, 6 zielt; doch irrt sich Hitzig, wenn er den Cultus in Dan und Berseba auf dieselbe Linie mit dem Ascheracultus setzt. Denn mag auch an jenen Orten bisweilen eine Aschera neben dem Jahvealtar aufgepflanzt sein, so zeigt die Patriarchensage von Berseba in der Genesis und die Geschichte von dem Bilde zu Dan Richt. 17. 18; 1. Kön. 12, vgl. Hos. 4, 15, dass an diesen altheiligen Cultusstätten Jahve verehrt wurde. Endlich kann man noch c. 2, 7 f. eine Anspielung wenigstens auf Vermischung des Baal-Ascheracultus mit dem Jahvedienst finden, zumal wenn man das Suffix in בית אלהיהם urgirt und wohl gar das zweite Wort als Plural fasst. Nothwendig ist aber dies Verständnis auch hier nicht, da die Entweihung des heiligen Namens Jahves recht gut darauf bezogen werden kann, dass man zwischen der Verehrung Jahves und dem sinnlich-unzüchtigen Dienst der Naturgottheit nicht unterscheidet und daher denn die Anhänger einer strengern Religion verhöhnt v. 11. 12. Jedenfalls tritt für den Propheten die Abgötterei völlig in den Hintergrund gegenüber den sittlichen Vergehungen, deren er die Israeliten anklagt.

---

1) Ueber diese Idole selbst, die für unsern Zweck gleichgültig sind, vgl. Schrader, Theol. Stud. und Kritiken Jahrg. 1874, S. 324. Kuenen übersetzt das Hauptverbum falsch mit dem Imperfect.

Die Vergehen wider Recht und Gerechtigkeit, die den Propheten das ganze Buch hindurch auf das Lebhafteste beschäftigen, werden vornämlich den Grossen zur Last gelegt. Der Prophet ruft die Magnaten Egyptens und Philistäas zu Zeugen herbei über die Unordnung und die Bedrückungen, welcher die Grossen von Samaria sich schuldig machen 3, 9, die, von schmählicher Gewaltthat v. 10, von betrügerischem Handel, 8, 5, von unbilliger Besteuerung der Armen 5, 11 reich geworden, sich prächtige Häuser bauen, liebliche Weinberge anlegen, üppig und schwelgerisch leben, 6, 3—6. 3, 12. An sich sind schon die Hoffart und die Prachtbauten der Israeliten 6, 8, das Vertrauen auf die eigene Kraft 6, 13 Jahve ein Gräuel; hier kommt noch dazu, dass die Grossen sich um das Elend des Volkes nicht kümmern 6, 6, dass sie dem Gott, der sie über die Egypter und Amoriter hat siegen lassen 2, 9. 10, offen Hohn sprechen, indem sie im Gotteshause huren, gegen alles Recht (Ex. 22, 26. 27) gepfändete Kleider über Nacht behalten und sich darauf hinstrecken und den Wein, den sie zur Strafe eingezogen haben, am Altar vertrinken 2, 7. 8, Nasiräer zum Weintrinken, Propheten zum Schweigen nöthigen, obwohl ihnen doch beide von Gott gegeben sind v. 11. 12. Sogar ihre Weiber machen es so und reizen ihre Gatten zur Bedrückung der Armen, damit sie schwelgen können c. 4, 1. Insbesondere greift Amos die Rechtspflege der Grossen an, die das Recht in Gift verkehren 5, 7. 10, sich zu Ungunsten der Armen und Rechtschaffenen bestechen lassen 5, 12, obwohl ein ungerechtes Gericht so unnatürlich und widersinnig ist, als wollte man mit Rindern das Meer pflügen 6, 12 (בַּבָּקָר יָם, nach J. D. Michaelis). Es giebt aber auch ein Handeln, das an sich legal und doch der schnödeste Frevel ist, wenn man sich nämlich seines Rechts bedient und um geringfügiger Sache willen arme Schuldner unglücklich macht; sie verkaufen, sagt Amos, den Armen um ein Paar Schuh und schnappen noch gierig nach dem Bischen Erde, das er sich in der Verzweiflung auf's Haupt gestreut hat 2, 6. 8, 4. 6; — sollte ob solcher Thaten nicht die Erde zittern und sich aufbäumen, wie der Nil, wenn er über seine Ufer tritt (8, 8)?

Micha ausgenommen zeigt sich kein Prophet so tief wie Amos ergriffen von der sittlichen Corruption seiner Zeit und kein Prophet offenbart ein so empfindliches Gefühl für die

schmachvolle Verhöhnung des rein Menschlichen. Ein besonderer Zug von Amos ist der, dass er der Natur gleichsam ein Mitgefühl für die empörenden Thaten der Menschen giebt, dass er Philister und Egypter zu Zeugen der Schändlichkeiten, die in Israel geschehen, aufruft, dass er endlich fremde Völker ganz in derselben Weise beurtheilt und bedroht wie die Israeliten. Eine Menge Frevel haben die letzteren begangen, aber drei oder vier genügen, um den grimmigsten Zorn Jahves auf sie zu lenken und das Verderben unabwendbar zu machen c. 1, 2—2, 3. Amos nennt als solche Frevel die barbarische Kriegsführung der Syrer und Ammoniter, den Handel der Philister und der treulosen Phönizier, die den Bruderbund vergassen, mit judäischen Sclaven, die Anfeindung der Judäer durch das Brudervolk Edom, die Schändung des Leichnams des Edomiterkönigs von Seiten der Moabiter. Alle diese Vergehen sind Frevel gegen das natürlich menschliche Gefühl; und die Entrüstung des Propheten rührt nicht blos daher, dass die Mehrzahl dieser Frevel sein eigenes Volk verletzte.

Wenn nun ein sittliches Vergehen dadurch zur Sünde wird, dass es zugleich als ein Vergehen gegen Gott aufgefasst wird, so tritt für die Strafwürdigkeit der Israeliten als ein erschwerender Punct der Umstand hinzu, dass sie trotz ihrer sittlichen Verderbtheit sich keines Widerspruches gegen ihren Gott Jahve bewusst sind. Gegen den falschen Jahvedienst richtet sich denn der Kern der Polemik des Amos. Aus c. 5, 14 folgt, dass die Israeliten sich stolz ihrer Verbindung mit Iahve rühmten; nach v. 18 wünschen sie den Tag Jahves herbei, in der Meinung, dass derselbe ihnen Glück, Reichthum etwa und Machterweiterung, bringen werde, wie die antithetische Ausführung des Propheten darthut v. 18—20; ähnlich wird c. 9, 7 ihre Einbildung auf ihre Ausführung aus Egypten durch Jahve als unbegründet zurückgewiesen; und die Schlussfolgerung c. 3, 6b.7 hätte keinen Sinn ohne die Voraussetzung, dass die Israeliten den allgemeinen Satz anerkennen: geschieht ein Unglück, so hat Jahve es gethan. Ausdrücklich wird endlich c. 5, 22 gesagt, dass ihre Opfer dem Jahve gelten. Man darf also annehmen, dass in Bethel, Gilgal, Berseba, Dan c. 4, 4. 5, 5. 8, 14 wirklich Jahve und nicht, wie man gewöhnlich meint, andern Göttern gedient wurde; man darf ferner annehmen, dass die Israeliten

bona fide Jahve so verehrten, wie sie thaten, denn sie versprachen sich viel vom Beistand Jahves und hatten sich die Verheissungen ihrer Propheten von Jahves Tage zu Herzen genommen, sie betrieben die Wallfahrten nach den genannten Städten, wie aus der wiederholten Erwähnung hervorgeht, mit grossem Eifer, sie opferten zahlreiche freiwillige Opfer 4, 4. 5 und begingen viele und grossartige Festfeiern 5, 21 ff. Amos greift nun diesen und überhaupt den ganzen Cultus Israels an allen Heiligthümern und Höhen (7, 9) mit einer Heftigkeit an, die selbst bei ihm auffällt. Wie er c. 5, 21 ff. Jahves Widerwillen gegen alle Opfer und Ceremonien ausspricht, so erklärt er an andern Stellen, dass man in Bethel und Gilgal nur sündigt c. 4, 4. Jahve nicht sucht c. 5, 4—7; Jahve hat durch grosse Plagen das Volk zu sich bekehren wollen, ohne dass es ihm gelang c. 4, 6—12, und droht darum jetzt mit dem Untergang Israels und aller Heiligthümer c. 3, 14. 5, 5. 7, 9. 8, 10. 13. 14. 9, 1, den man vergebens durch eifriges Fragen nach Jahves Wort wird abzuwenden suchen 8, 11. 12. Geht man nun alle diese Stellen durch, so zeigt sich, dass Amos nirgends das religiöscultische, sondern überall nur das sittliche Moment der Religion gegen den nationalen und staatlichen Cultus ins Treffen führt; denn auch bei den Opfern vom Gesäuerten c. 4, 5 wird nicht die Uebertretung irgend eines Gesetzes, sondern der Hang zum Opferwesen selbst und gar das Wohlgefallen an vielen Opfern, zu denen man selbst die tägliche Speise verwendet, mit Zorn und Hohn gezüchtigt, und auch gegen den Bilderdienst hat er an sich nichts einzuwenden. Aus dem allen nehmen wir ab, dass die sittlichen Elemente der Religion in der Theologie des Amos im Vordergrund stehen.

§. 7. Die sittlichen Begriffe des Amos.

Wenn diese Wahrnehmung uns dazu anleitet, zuerst die sittlichen Begriffe des Amos zu erörtern, so werden wir gut thun uns daran zu erinnern, dass die Begriffe des Guten und Bösen zugleich eine sittliche und eine religiöse Seite haben. So bekannt diese Wahrheit ist oder sein sollte, so wird sie doch auffallend häufig besonders da ignorirt, wo das religiöse Interesse

das sittliche fast gänzlich absorbirt. Die Folgen einer einseitig religiösen Würdigung jener Begriffe machen sich in der lutherischen Theologie darin bemerklich, dass einmal nur auf den formalen Character, nicht auf den Inhalt derselben geachtet wird, dass zweitens eben darum auf die Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung derselben nicht reflectirt, dass endlich drittens der innere Zusammenhang zwischen Thäter und That, sittlicher Aufgabe und sittlichem Subject, unzulänglich erforscht und aufgeklärt wird. Schon deshalb, weil uns die Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion am Herzen liegt, sind wir genöthigt, zu allererst auf den *Inhalt* der sittlichen Begriffe einzugehen.

Obwohl Amos gemäss seiner göttlichen Sendung überall die Sünde oder vielmehr die Sünden hervorhebt, so fehlen ihm doch nicht positive Aussagen über ihr Gegentheil. In der wichtigsten Stelle der Schrift c. 5, 24 werden als der Inhalt aller göttlichen Forderungen bezeichnet die צדקה und das משפט; beide Begriffe finden sich ebenfalls c. 6, 12, der letztere allein c. 5, 15. Etwas allgemeiner steht dafür c. 5, 14 f. das Wort טוב, c. 3, 10 der Ausdruck עשות־נכחה. Gerecht werden c. 2, 6. 5, 12 vgl. 5, 10 die genannt, die im Process eine gerechte Sache vertheidigen oder doch die Bedrückungen der Grossen nicht verdient haben. An keiner Stelle überschreitet einer dieser Begriffe die Sphäre des öffentlichen und privaten Rechts, den Spielraum der richterlichen Gerechtigkeit und gerechter Verwaltung von Seiten der Grossen und der Rechtlichkeit von Seiten des Privatmannes. Es scheint also, als ob der directe Inhalt des sittlichen Bewusstseins unsers Propheten sich innerhalb der Schranken des natürlichen, allen zur Staatsbildung gelangten Völkern eigenen, bei den Hebräern besonders lebendigen *Rechtsgefühls* hält.

Schon dies allein darf man nicht gering anschlagen. Das Recht ist die elementare, unentbehrliche Basis der Sittlichkeit. Wie das Naturgesetz den zur Sittlichkeit, d. h. zur selbstthätigen Erreichung eines gottgesetzten Zweckes bestimmten Menschen an Einen Punct im Raume und in der Zeit fesselt und ihn damit gegen die übrige Natur befreit, wie dann die fortschreitende Geschichte und Cultur die einzelnen Völker und Individuen an besondere Aufgaben und Arbeitskreise fesselt, so befreit sie das Recht gegen einander und schützt jeden

Beruf in seiner Selbständigkeit und jede Arbeit vor unberufenen Durchkreuzungen. Sofern also der bestimmte Beruf und die selbständige Stellung innerhalb der arbeitenden und geniessenden Menschheit für den Begriff der ethischen Persönlichkeit nothwendig ist, vertheidigt diese sich selbst, indem sie ihr Recht, und vertheidigt die Sittlichkeit, indem sie das Recht vertheidigt. Aber nun unterscheiden sich Recht und Sittlichkeit so von einander, dass das erstere niemals über die empirischen Schranken des Raumes und der Zeit hinwegkommt, während der letzteren die ideale Beziehung auf die über den Raum erhabene Persönlichkeit und die über die Zeit erhabene göttliche Bestimmung innewohnt; und wir werden die Begrenztheit des sittlichen Bewusstseins unsers Propheten zugestehen müssen, wenn sich nicht höhere sittliche Ideen bei ihm nachweisen lassen sollten.

Die Begriffe צדקה und צדיק, betreffs deren uns bei einem Schriftsteller des 8. Jahrhunderts nur noch der Sprachgebrauch, nicht die Etymologie interessirt, bedeuten nun wirklich bei Amos etwas mehr als die juristische Gerechtigkeit. Indirect gehen die Forderungen des Amos über die blos rechtliche Sphäre hinaus, wenn er für die Gemisshandelten nicht allein deswegen eintritt, weil sie rechtschaffen, sondern weil sie elend sind c. 2, 6 ff. 8, 7. D. h. die Rechtlichkeit nimmt den Character der Billigkeit an, als der Gesinnung, vermöge deren man sich rechtlicher Vortheile zu Gunsten Unglücklicher nicht bedient. Ihr Mass hat die sittliche Tragweite dieses Gedankens an dem Umstande, dass Amos in seinem Eifer gegen die schnöde Weise, wie die Reichen arme Schuldner zu Sclaven machen, wie fremde Völker Judäer in die Knechtschaft verkaufen, nicht zu einem principiellen Protest gegen die Sclaverei überhaupt kommt. Wenn Paulus für die Christen sowohl die socialen, wie die nationalen Unterschiede aufhebt, so kann sich Amos zu dem Ersteren nicht erheben, weil ihm das Zweite immerhin noch fremd ist; die Humanität im idealen Sinne würde eine Werthschätzung des Individuums als solchen voraussetzen, die nur dem sittlichen Universalismus des Christenthums möglich ist. Doch zeigt sich in merkwürdiger Weise, wie das sittliche Gefühl des Amos seinen anerzogenen Anschauungen vorauseilt. Amos bekämpft nicht allein aufs Heftigste die unmenschliche Kriegsführung, was übrigens ihn an sich schon über die sittliche Stufe der alten Zeit erhebt vgl.

2. Sam. 8, 2, sondern auch die Schändung der Gebeine eines fremden Fürsten durch ein fremdes Volk, obgleich er in der Vorstellung auferzogen ist, dass alles Land ausser demjenigen Israels unrein ist 7, 17, also eigentlich durch jenen Frevel kaum entweiht werden konnte. Und nicht minder zeugt von einer höchst bemerkenswerthen Intensität der sittlichen Auffassungsweise die schon erwähnte Thatsache, dass Amos fremde Völker sowohl selbst tadeln, als auch zu Zeugen der Frevel Samarias aufrufen kann.

Dieser Punct erinnert uns daran, dass wir neben dem Inhalt der sittlichen Forderungen auch den Zusammenhang zu erörtern haben, in dem sie mit dem sittlichen Subject stehen. In dieser Beziehung nehmen wir zuerst wahr, dass Amos nirgends und in keiner Weise von einem sittlichen oder sündhaften Habitus redet. Die Sünden, die er rügt, sind Thatsünden, nicht die Sünde in abstracto: was er fordert, sind gerechte Handlungen; die Bekehrung wird als concreter Act, nicht als innerer Process gedacht. Jedoch kommt nun dagegen in Betracht, dass die öffentliche Rede und ihre geschichtlichen Anlässe eine concrete Ausdrucksweise nahe legten. Sodann beruft sich Amos nicht etwa auf irgend ein bestehendes Gesetz, durch das immerhin eine Aeusserlichkeit des Handelns bedingt sein könnte [1]), sondern geht von der Voraussetzung aus, dass seine Forderungen nur Ausdruck des natürlichen, jedem Menschen innewohnenden Rechts- und Billigkeitsgefühles sind und ihre Missachtung und Umkehrung unnatürlich c. 6, 12. 8, 8. 5, 7. Also hat Amos eine Ahnung von der sittlichen Natur des Menschen. Aber freilich sind diese sittlichen Elemente, die in c. 1. 2 auch bei den Fremden vorausgesetzt werden, nicht Producte bewusster Characterbildung, sondern Kundgebungen des unverdorbenen Naturells. Desshalb sind sie mehr unwillkürlicher Art und entspringen nicht aus einer constanten inneren Entwicklung. Das zeigt sich besonders klar bei den Sünden des Volkes. Es ist unerhört, dass sich die Israeliten durch die wiederholten Heimsuchungen Gottes nicht zur Umkehr haben bewegen lassen c. 4, 6. Amos denkt so wenig an irgend ein Princip im Menschen, das zu sündigen nöthigt, als an irgend eine innerliche Nöthigung

1) Vielleicht ist ihm Ex. 20—23 bekannt, vgl. z. B. c. 2, 8.

zum Gutthun. Vielmehr ist alles in den freien Willen gestellt, der aber, weil Amos noch durchaus auf dem Boden des natürlichen sittlichen Bewusstseins steht, Willkür ist. Aus der empirischen Beobachtung des menschlichen Handelns ist auch dem Catholicismus der Begriff der Wahlfreiheit und dem Protestantismus die Vexirfrage: ob Freiheit oder Unfreiheit? erwachsen. Es fehlt dem Amos der Begriff der Entwicklung, die weder bei der ruhenden Grösse der sittlichen Natur, der freien oder unfreien Substanz, noch bei den einzelnen in sich abgeschlossenen und selbständigen Handlungen oder Zuständen verweilt, sondern mit wachsender Klarheit des Bewusstseins und mit regelmässiger Steigerung der Kräfte einem idealen Ziele zustrebt, das allein erst von einer sittlichen oder freien Persönlichkeit zu reden erlaubt und von dem aus alle frühern Zustände als Vorstufen und alle sittlichen Handlungen als einzelne Schritte zur Freiheit hin beurtheilt werden.

Der Zusammenhang zwischen dem sittlichen Subject und der Handlung wird ferner noch beleuchtet durch die Folgen, die der gerechten oder frevelhaften That in Aussicht gestellt werden. Dabei lassen wir aber vorläufig die Frage ausser Acht, ob die Folgen der Thaten von Amos als Motive zum Guthandeln verwerthet werden; denn da nach ihm die Folgen direct von Gott verhängt werden, so gehört diese Frage in die Untersuchung über den religiösen Character seiner sittlichen Begriffe. Doch bemerken wir schon hier, dass die seltene Rücksichtnahme auf die Folgen der guten Handlungen und die categorische Hinstellung der Forderungen den Eudämonismus von vornherein unwahrscheinlich macht. Der Prophet fasst nun alle Folgen der Gerechtigkeit in den kurzen Satz zusammen: Suchet mich, so werdet ihr leben c. 5, 4. vgl. v. 14. Wie das gedacht sei, lässt sich aus den Schilderungen entnehmen, die Amos von der nach dem Strafgericht für die Frommen anbrechenden Zeit macht. Das Leben ist zwar im emphatischen Sinne, aber doch nur als besonders glückliches irdisches Leben zu verstehen: die alte nationale Herrlichkeit soll wieder aufblühen, der Acker- und Weinbau reichlich lohnen, die zerstörten Städte wieder aufgebaut, das Volk nicht mehr ausgerottet werden c. 9, 11—15. Wie hier, so schweigt der Prophet in seiner ganzen Schrift von einer innern Nachwirkung der sittlichen Handlung entweder auf die

innere Persönlichkeit des Einzelnen oder auf den geistigen Zustand des ganzen Volkes. Daraus ziehen wir abermals den Schluss, dass Amos den Boden der *natürlichen Auffassung von Gutthun und Gutergehen* noch nicht verlassen hat. Und dies wird vor allem klar aus seinen Aeusserungen über das Uebel. „Geschieht etwas Böses in der Stadt und Jahve hat's nicht gethan?" (c. 3, 6.) Jahve thut es aber nach dem Zusammenhang nur, weil eine Sünde seinen Zorn erregt hat. Demnach kann man aus einem Uebel auf eine vorhergegangene Sünde und aus dieser auf eine folgende Ahndung schliessen. Das רע als Sünde und das רע als Uebel gehören eng zusammen, fordern einander; das Uebel muss sofort der Schuld reagirend und compensirend gegenübertreten. Daraus ergiebt sich erstens, dass dem Uebel kein positiv sittliches Moment abgewonnen wird; denn obwohl es indirect durch Offenbarung des göttlichen Zorns zur Bekehrung bewegen kann 4, 6 ff., so geht diese Wirkung eben daraus hervor, dass es nur als *etwas Uebles* empfunden wird, das man durch die Umkehr los zu werden hofft. Zweitens ergiebt sich daraus, dass die Strafen nur die *einzelnen* Sünden angehen, die möglichst rasch weggeschafft werden müssen, um alsdann auch keine Spur zurückzulassen. Während also das Christenthum die Sünde als eine geistige, in sich einige, im Weltverlauf gleichsam berechtigte Macht anerkennt (Mtth. 13, 30) und zugleich im Individuum den sündigen Habitus der einzelnen Willensregung gradezu gegenüberstellt (Röm. 7), *fehlt dem Amos der klare Begriff des in sich einigen Subjects und der zusammenhangenden Weltentwicklung*; und daher kann der Mensch wegen guter Thaten äusserlich belohnt und wegen einzelner Frevel ausgerottet werden.

§. 8. Die religiösen Ideen des Amos in ihrer sittlichen Bedingtheit.

Aber noch sind wir nicht im Stande, mit dem Urtheil über die sittliche Stufe des Amos abzuschliessen; denn noch haben wir die Motive zum Guthandeln kaum gestreift und noch sind wir über die ursprüngliche Quelle und die allgemeine Norm der Sittlichkeit nicht unterrichtet. Wir folgen nur dem Schwer-

gewicht der uns dargebotenen Stoffe, wenn wir jetzt *die Aussagen über Gott* in den Vordergrund treten lassen. Denn alle die sittlichen Forderungen, deren Inhalt und Art wir erörterten, und alle Drohungen, die über Israel und die fremden Völker ergehen, spricht Amos aus im Namen oder vielmehr im directen Auftrage Gottes. Hieraus ergiebt sich schon zum Wenigsten, dass Jahve ein *Interesse am sittlichen Handeln hat*.

Aber man findet sich getäuscht, wenn man vielleicht weitere Aussagen erwartet, die das Sittliche auf Gott als die Urquelle zurückführen. Denn die תורת יהוה וחקיו c. 2, 4 müssen nicht grade auf ein äusseres göttliches Gesetz bezogen werden; übrigens ist diese Stelle so matt, so wenig in der Art des Amos und so sehr in der Art der deuteronomischen Schriftsteller, dass ich c. 2, 4. 5 für ein Einschiebsel aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems halten möchte. Die Verbindung des Sittlichen mit der Gottesidee ist nach einer andern Seite zu suchen. Entspricht dasselbe allein der unverdorbenen Natur des Menschen, so auch allein dem Wesen Gottes: so wenig Jahve an Opfern und Festen Gefallen hat, so gefällt ihm dagegen Recht und Gerechtigkeit c. 5, 21—25. Jedoch zieht sich nun Jahve nicht einfach von den Menschen zurück, wenn sie ihm nicht nach Gefallen leben wollen. Neben seinem Wohlgefallen an der Gerechtigkeit wird als zweite Eigenschaft hervorgehoben seine *Macht und Herrschaft*. Er beherrscht zunächst allgemein die Natur[1]) und die Völker überhaupt (c. 6, 14); zu Davids Zeiten wurde er von den Edomitern und den übrigen Nachbaren Israels als Oberherr anerkannt (9, 12); jetzt erkennt wenigstens noch Israel ihn als seinen Herrn. Den Eindruck der furchtbaren Macht will Amos hervorrufen, wenn er Jahve mit dem Löwen vergleicht Am. 1, 2. 3, 8; die Herrscherstellung Jahves zu Israel liegt in der Bezeichnung „Gott der Heerscharen“ (5, 13. 27. 6, 8 etc.), die an seine kriegerischen Thaten

---

1) Uebrigens ist c. 5, 8. 9 ein spätes Einschiebsel, das nicht in den Sinn der Rede hineinpasst und den Zusammenhang zwischen v. 7 und 10 zerreisst. Nicht viel besser steht es mit c. 4, 13 und c. 9. 5. 6. die mit c. 5, 8 f. von einer Hand herrühren und die Lectüre des Hiob voraussetzen.

erinnert, in dem Namen אדני (c. 3, 7 etc.), in dem Schwur bei sich selbst (6, 8) und bei seiner Heiligkeit (4, 2), aber auch bei der Hoheit Jacobs (8, 7), denn diese beruht grade auf der Oberhoheit Jahves. Vermöge dieser seiner Machtstellung fordert nun Jahve, dass die Menschen, wie sie es im Stande sind, menschlich handeln, und dass die Israeliten im gerechten Handeln ihm dienen. Er fordert es als Gebieter und Richter in einer Person; und Gott ist dem Amos weder das abstracte Gesetz des Guten noch der Richter und Executor nach einem abstracten Gesetz. Das Gute ist vielmehr die natürliche Lebensäusserung ebenso sehr der menschlichen wie der göttlichen Natur; woher es also inhaltlich stamme, darüber kann Amos nicht reflectiren, er müsste denn schon, was nicht wahrscheinlich ist, über den Ursprung und Zweck der Welt und die menschliche Bestimmung nachgedacht haben. Dagegen ist ihm aber Gott, der als der Mächtige, Erhabene, Heilige vor den Störungen seiner wahren Natur durch äussere Einflüsse bewahrt ist, die persönliche Gewähr dafür, dass Recht Recht bleibt. Die Umstände einerseits, andrerseits aber auch der nicht teleologische Character der sittlichen Begriffe unsers Propheten bedingen es, dass sich der Wille Gottes fast nur negativ äussert, nämlich im Zorn über die Abweichungen vom richtigen Wege, wie denn auch alle Ausdrücke für Sünde dieselbe nur negativ als Entfernung von einem als objectiv vorhanden gedachten Guten bezeichnen.

In dem Zorne Gottes, dem man übrigens sein Wohlgefallen am gerechten Handeln der Menschen hinzugesellen sollte, pflegt man einen Anthropomorphismus zu erkennen und ihn als solchen für ein Merkmal einer niederen Religionsstufe zu erklären. Was wirklich für einen Mangel zu halten ist, haben wir in der Abwesenheit des teleologischen Moments aufgezeigt, dagegen ist es eine vollständige Verirrung, wenn man den Anthropomorphismus an sich für etwas Fehlerhaftes hält. Die Naturreligion anthropomorphosirt nicht, bei ihr muss man vielmehr von Physiomorphismus sprechen, denn die Physis ist der gemeinsame Boden, auf dem Gottheit und Menschheit sich nähern und dann allerdings sich ähnlich werden. Vor einem solchen Physiomorphismus schützt aber die hebräische Religion sich bis zu einem gewissen Grade durch die characteristische

Betonung der Furchtbarkeit, der Hoheit, der Heiligkeit Jahves, wie sich diese religiösen Begriffe auch bei Amos finden. Aber die übermässige Hervorhebung des Abstandes zwischen Gott und Menschen artet leicht zur Metaphysik aus. Dieselbe ist auch der israelitischen Religion nicht erspart geblieben und spielt schon in der späteren Auffassung des Begriffs der Heiligkeit Gottes eine Rolle; noch schlimmer hat sie ihr Wesen in der christlichen Theologie getrieben. Die Metaphysik, die Gott, die den Vater Jesu Christi in eine transcendente Natur mit immanenten und transeunten Eigenschaften verwandelt, der wir die Vexirfragen über Gottes Persönlichkeit, über Transcendenz und Immanenz, über Determinismus oder Freiheit, den Dualismus zwischen Geist und Stoff verdanken, ist deshalb, weil sie religiöse und sittliche Grössen als Naturgrössen behandelt, vom religiösen Standpunct betrachtet nichts besser als der Physiomorphismus. Dagegen kann sogar alles das, was Amos über Jahves Zorn sagt, zum Beweise dienen, dass seine Gottesidee wesentlich sittlichen Characters ist, dass sie anthropomorphosirt. Denn dieser Zorn ist weder blinde Erregung physischer Affecte, noch Ausfluss einer abstracten justitia vindicatrix; er wird durchaus menschlich-sittlich dargestellt, ist veranlasst durch Dinge, über die selbst die Natur empört sein muss, lässt sich begütigen durch menschliche Rücksichtnahme auf die Kleinheit Jacobs (7, 3. 5) und ist darum mit der Reue unmittelbar verbunden (7, 3. 6)[1], beruft sich auf das unparteiische Urtheil fremder Völker (3, 9). Giebt man zu, dass die Persönlichkeit ein ethischer, nicht ein metaphysischer, d. h. von physischen Grössen abstrahirter Begriff ist, so darf man die Gottesidee des Amos, trotzdem seine sittlichen Begriffe nicht die höchste Stufe erreicht haben, auf eine sehr hohe Stufe stellen.

Ist aber umgekehrt das Sittliche an die ideale Persönlichkeit gebunden und behauptet es nur so seinen Vorrang vor dem Recht und dem abstracten Gesetz, auf dessen Niveau es allerdings häufig in der Theologie und Philosophie herabgedrückt wird, so haben wir nun den Schlüssel für die Erklärung der Thatsache, dass die sittlichen Ideen des Amos religiösen und seine religiösen Ideen sittlichen Character haben. Persön-

1) Zorn und Reue in eins gedacht ist Langmuth Röm. 2, 4.

lichen Verkehr hat Gott nach Amos blos mit Israel und zwar mit dem Volk als solchem. Er hat dies Volk allein unter allen Geschlechtern der Erde erkannt, es aus Egypten befreit, er vernichtet es auch nicht ganz, wenn er das sündige Königreich ausrottet (3, 1. 2. 9, 8). Amos setzt voraus, dass, wenn alle Frevler des Volkes mit dem Schwert getödtet sind, doch noch ein Theil desselben übrig bleiben wird. Schwerlich hat Amos von diesem bessern Theile eine grössere empirische Kenntnis, als der Prophet Elia seiner Zeit von den sieben Tausend Treuen, da doch Elia die Sündhaftigkeit nur im Baaldienst erkennt; nur die religiöse Ueberzeugung, dass nicht ganz das Band zwischen Jahve und Israel zerschnitten sei, der Glaube, dass dies niemals geschehen könne, giebt dem von gleichem, doch sittlich geläutertem Zorneseifer beseelten Amos die ideale Gewissheit von dem, was er nicht sieht. Also das religiöse Moment ist es, das die Zukunftshoffnungen hervortreibt und zwar das religiöse Moment in der allen Propheten seiner Zeit gemeinsamen Idee der persönlichen Verbindung zwischen Jahve und Israel; und diese Idee als der Inhalt des Glaubens unsers Propheten steht über seinem Wollen und bewussten Urtheil, so gewiss das Verdict seines sittlichen Urtheils auf völlige Vernichtung des Volkes lautet.

Aber zeigt sich nicht hier eine Spur von dem teleologischen Moment, das wir bisher völlig vermissten? Freilich tritt es mit schwacher Kraft auf, da das sittliche Urtheil des Propheten sich vor dem religiösen Glauben zurückgezogen hat und in den Hoffnungen c. 9, 11—15 kaum seine Forderungen geltend macht, um so nochmals den Eindruck zu bewähren, den wir aus dem Inhalt der sittlichen Begriffe gewannen, dass sie keine Beziehungen auf positive Ziele haben. Wenn aber das Volk als solches die sittliche Persönlichkeit ist, mit der Jahve in Verkehr steht, so verstehen wir jetzt, warum die sittlichen Begriffe sich durchaus in der objectiven Sphäre halten und von der Basis der Rechtlichkeit ausgehen.

Indem wir nun die religiöse Grundidee unsers Propheten besprechen, legen wir die wichtigste Stelle des ganzen Buches c. 5, 21 ff. zu Grunde. Aus dem Verkehr zwischen Gott und Volk verbannt Amos alle Opfer und Ceremonien, also alle eigentlich religiösen Handlungen. Wenn der

Rigorismus der alten Zeit möglichst einfachen und strengen Cultus wollte, so geht Amos dahin weiter, ihn ganz abzuschaffen; aber er ersetzt ihn durch das, was jenem fehlte, durch das rechtschaffene, sittlich geordnete Leben, das Jahve gefällt. Amos zeigt sich als männlich harten Character, indem er nicht will, dass das freundschaftliche Verhältnis zwischen Jahve und dem Volk Israel sich einen eigenen Stoff der Bethätigung und ästhetischen Darstellung schaffe, sondern verlangt, dass man sich mit dem wortlosen Bewusstsein der Freundschaft und mit der übereinstimmenden, dem göttlichen und menschlichen Wesen entsprechenden Leben und Handeln begnüge. Je weniger er es leiden kann, dass Israels Sonderstellung zu Jahve in eigens dazu ausgeführten Ceremonien vergegenständlicht werde, desto leichter ist es erklärt, dass auch den ausser dieser Verbindung stehenden Völkern die Fähigkeit sittlichen Urtheils und die Pflicht menschlicher Handlungsweise zugestanden wird. Uebrigens ist es hier des Ortes, daran zu erinnern, dass Amos ausser auf die Handlungen der Israeliten auch auf ihre persönliche Haltung, ihr Privatleben, ihre religiös-sittliche Stimmung achtet, freilich immer nur insofern, als es objectiv zu Tage tritt und nicht erst psychologisch erschlossen zu werden braucht. Wenn er den Hochmuth und die Sicherheit, die Prunksucht und die Schwelgerei der Grossen angreift, so darf man daraus die Forderung der Demuth und Mässigkeit ableiten. Die Demuth vor Gott ist dem frommen Israeliten die Cardinaltugend, der aufgeblasene, sich überhebende Sinn die Spitze aller Sünde. Dieser Punct ist nicht unwichtig für das Verständnis der Religionsanschauung unsers Propheten. Denn wie die Demuth wesentlich negativer Natur ist, so beruht sie auf der Geringschätzung des einzelnen Individuums, und dies um so gewisser, als Amos dem wirklichen Subject der Religion und der einzigen religiös-sittlichen Persönlichkeit, dem Volk Israel, גָּאוֹן, Hoheit beilegt (8, 7). Daraus erhellt, dass die Bemühungen, eine anthropologische Idee bei Amos zu entdecken, erfolglos sein müssen und dass statt von einer Soteriologie[1]) nur von der Eschatologie geredet werden kann.

1) Ich gebrauche das Wort im Sinne der Dogmatik. Sonst sollte man ja vielmehr dafür das Wort Dikaiologie anwenden und die Soteriologie als Synonymum zu der Eschatologie stellen, vgl. Röm. 5, 1—11.

Allein obgleich die Zukunftsgedanken der Propheten, die freilich von der Buchstabentheologie auf gut Glück bald auf die erste, bald auf die zweite Ankunft Christi gedeutet werden, unzweifelhaft ihre nächste Parallele in der christlichen Eschatologie finden, so lässt sich die Zukunftserwartung des Amos, die wir zum Schluss besprechen, doch nur in äussere Analogie zu derselben setzen. Denn sie unterscheidet sich von derselben principiell darin, dass sie erstens das Gericht und die Wiederherstellung in der allernächsten Zeit erwartet, während die christliche Hoffnung die ganze Weltentwicklung zwischen sich und den jüngsten Tag setzt, dass sie zweitens nur einige wenige Völker in ihren Bereich zieht, während die Parusie des Herrn dem ganzen Umfang der Welt gilt, dass sie endlich drittens nicht wie diese auf einen endgültigen Abschluss der Dinge gerichtet ist, sondern nur die Wiederkehr einer früheren Zeit mit erhöhterem Glanze in Aussicht nimmt und nur mit der negativen Versicherung, dass Jahve künftig die Israeliten niemals mehr aus ihrem Lande ausrotten werde, die Wiederkehr auch des Verfalles ausschliesst. Diese drei Puncte lassen sich in das eine Urtheil zusammenfassen, dass dem Amos noch nicht das Bedürfnis erwacht ist, seine religiöse Anschauung zur Totalität zu erheben, nicht zur Totalität nach aussen hin, in Ansehung der Zeit und des Raumes, noch zur Totalität nach innen hin, in Ansehung der Teleologie.

Die Art und Weise, wie das Gericht und die Wiederherstellung sich vollziehen wird, ist dem Propheten selbst und darum auch uns gleichgültig; es reicht hin zu bemerken, dass Jahve selbst die Ausführung in die Hand nimmt. Von יום יהוה spricht Amos nur einmal und zwar in ganz zufälliger Weise c. 5, 18; er findet diesen Gedanken als eine Lieblingsvorstellung Vieler im Volke vor und malt das Bild mit düstern und jedenfalls grade entgegengesetzten Farben aus, als mit welchen jene malten. Von um so grösserem Interesse ist aber das Resultat, dass nämlich das künftige Volk Jahves zwar ein von Sündern gereinigtes, nicht also blos das physische Volk Israel, doch aber auch nicht ein „geistliches“ Volk sein soll, das etwa durch die Beschneidung oder irgend einen andern Act aus dem natürlichen Dasein entrückt wäre. Amos kennt sacramenta ebenso wenig, als wie er sacrificia anerkennt. Auch von einer „Theokratie“

ist keine Spur vorhanden, obgleich kein Grund auszufinden ist, der ein so geartetes Zukunftsideal verhindert hätte. Wenn dagegen das davidische Königthum wiederhergestellt werden soll, so giebt uns sowohl das Hauptwort wie das Beiwort vollständigen Aufschluss über die Vorstellung des Amos vom künftigen, also wahrhaften Volk Jahves. Es ist das Königthum, der geordnete Staat, der das sittliche Ideal des Propheten, die Forderungen der Rechtspflege und guten Verwaltung, der Gerechtigkeit und Billigkeit, zu erfüllen geschaffen ist. Herrscht aber der König im Geist und in der Kraft Davids, so ist Israel die dem Volk Jahves gebührende Machtstellung verbürgt; nicht allein die jetzt vorhandenen Schäden werden gebessert, nicht allein der unangefochtene Besitz des Landes gesichert werden: es kommt das Reich auch wieder zu den davidischen Grenzen und beugt die umwohnenden Völker unter Jahves Namen; und im Uebrigen wird Jahve es dem gerechten Volk nicht an äusserem Segen fehlen lassen. Man sieht leicht, dass die zwei Haupteigenschaften Jahves, der sittliche Character und der Machtbesitz, im „Volk Jahves" sich abspiegeln. Erinnern wir uns aber der Schranken dieser letztern Idee, so werden wir, trotzdem dass der erhabene und heilige Gott beständig das besitzt, was das Volk nur in der Idee, zu dem Schluss kommen, dass auch die Gottesidee des Amos nicht die der absoluten Religion ist. Und wirklich ist weder Gottes Wille allumfassend, noch seine Macht die Allmacht; denn der erstere schafft kein Gottesreich, welches das Ziel, das Gesetz und die geistige Triebkraft des ganzen Weltverlaufs ist, und die letztere begreift vielleicht alle Macht in sich (c. 9, 2—4), entbehrt aber des einheitlichen Zwecks aller Machtentfaltung, der eben den sittlich-religiösen Begriff der Allmacht von dem metaphysischen der gesammten Macht und von der natürlichen Vorstellung beliebig vieler Macht unterscheidet.

Somit haben wir den Kreis der Ideen, welche die Prophetie des Amos beleben, durchlaufen; und wenn wir über eine genaue und gründliche Kenntnis der vorhergehenden Religionsentwicklung verfügten, so würden wir den Fortschritt, den die Religion in Amos macht, definiren können und müssen. Nur soviel sind wir jetzt im Stande zu sagen, dass Amos Gott und Volk aus dem physischen Verhältnis, in welchem sie dem gemeinen Volks-

bewusstsein standen, befreit hat, dass ihm aber das sittliche Band zu knüpfen nur theilweise gelingt, sofern das Sittliche in Ermangelung des teleologischen Moments unfruchtbar bleibt und das sittliche und das religiöse Element der Religion sich nicht völlig durchdringen. Behalten wir zu desto besserem Verständnis des Folgenden den Umstand im Auge, dass bei Amos das sittliche Moment einseitig überwiegt und dem religiösen Moment nur vergönnt ist, im Bewusstsein still fortzudauern, ohne in seinem eigenthümlichen Handeln sich gegenständlich zu werden. Wir dürfen diesen Characterzug als den sittlichen Idealismus des Amos bezeichnen, welche Bezeichnung jedoch für eine religiöse Grösse, wie es das sichtbare und staatlich geordnete Volk ist, nicht die Bedeutung hat, die es für eine an sich unsichtbare und nur im religiösen Handeln erscheinende Gemeinde haben würde.

4. Capitel.

Der Prophet Hosea.

§. 9. Die Sünden der Israeliten.

Es ist ein besonders günstiger Umstand, dass wir dem Amos sogleich einen Hosea gegenüber stellen können, der jenem nicht allein als aufhellender Gegensatz, sondern sogar als Ergänzung zur Seite tritt. Ich betone dabei weniger die Gegensätze im Temperament Beider, obwohl dieselben immerhin einen gewissen Beitrag zur Erklärung ihrer verschiedenartigen Gedankenkreise liefern. Sind Beide leidenschaftliche Naturen, so waltet bei dem Choleriker Amos mehr der stärkere Affect des Zornes und der Strenge vor, während die Reden des sanguinischen Hosea von dem heissen Schmerz und der dennoch nicht zu ertödtenden Hoffnung eines weichen, tieffühlenden Gemüthes Zeugnis ablegen. Den Propheten des elegischen Schmerzes möchte ich Hosea nicht mit Ewald nennen, denn viel mehr sind es leidenschaftliche Zuckungen und stürmische Kämpfe zwischen Liebe und Zorn, Verzweiflung und Hoffnung, die wir gewahren,

als das ebenmässige Wogen der Gefühle, an das jene ästhetische Bezeichnung erinnert. Mag also die verschiedene Gemüthsbeschaffenheit beider Propheten manche Differenz besonders in Hinsicht des Stils und der Ausdrucksweise, aber auch in den Gedanken selbst erklären, so ist doch viel wichtiger die bald gemachte Beobachtung, dass die ganze Religionsauffassung des Hosea derjenigen des Amos fast wie ihr Antityp gegenübersteht. Denn wir entdecken schon gleich Anfangs, dass, wie bei Amos das sittliche Moment das religiöse fast ganz in den Hintergrund drängt, bei Hosea das letztere die fast unbedingte Herrschaft hat. So ist uns also die glückliche Gelegenheit geboten, nun auch die Folgen davon kennen zu lernen, dass das religiöse Moment einseitig vorwiegt.

Wie Amos, so will auch Hosea dem Volk seine Sünden vorhalten; aber einmal sind es ganz andere Dinge, die er in dieser Beziehung ins Auge fasst, sodann giebt er die Hoffnung auf die Bekehrung und die Vermeidung eines gänzlichen Untergangs keineswegs auf, sondern versucht, das Volk zur Busse zu bewegen. Die Sünden des Volkes stehen in innerem Zusammenhang zu einander; und zwar ist die erste grosse Sünde, die alle andern nach sich gezogen hat,

der Abfall der Israeliten von der davidischen Dynastie. Die Israeliten haben Könige eingesetzt, doch ohne Jahve c. 8, 4; oder hat Jahve dazu mitgewirkt, so gab er sie in seinem Zorn, um sie im Zorn wieder zu nehmen c. 13, 9—11. Dem Königshause gilt also zunächst das Gericht, der durch Blutschuld c. 1, 4 auf den Thron gekommenen Dynastie Jehu oder den blutigen Usurpatoren der Folgezeit mit ihren Helfershelfern, 7, 3—7; und wie ihre Vertilgung die Hauptabsicht Jahves und das Hauptthema des Propheten bildet c. 1. 10, 7. 7, 16, so besteht Israels Bekehrung wesentlich darin, dass es sich mit Juda wieder vereinigt c. 2, 2 und den gegenwärtigen König fahren lässt c. 10, 3; und so sehr liegt hierauf der Nachdruck, dass die Bekehrung zu David völlig parallel gestellt wird mit der zu Jahve c. 3, 4. 5.

Damit lernen wir einen ganz neuen Gedanken innerhalb des Prophetismus kennen. Die Propheten Ahia und Semaja waren nicht allein nicht gegen die Trennung, sondern riefen sie hervor und beförderten sie; und in den Erzählungen über Elia

und Elisa finden wir auch nicht den leisesten Anklang einer Sympathie für Juda oder die Davididen. Während der Judäer Amos zwar auf die Wiederherstellung des einheitlichen Reiches rechnet; doch aber Jerobeam nicht als illegitimen, sondern als ungerechten und gottlosen König verurtheilt, weissagt Jona ben Amitthai dem Jerobeam im Namen Jahves, des Gottes Israels, seine Siege 2. Kön. 14, 25. In dem Fragment Jes. 15. 16 wird der Fall erwogen, dass die Moabiter gegen Zusicherung der Unterwerfung die Davididen um Hülfe anflehen, aber die Erwartung ausgesprochen, dass die Judäer sich loyal gegen Israel benehmen werden c. 16, 1—6. Hosea ist, soviel wir wissen, der erste, der das Bestehen eines eigenen Königshauses in Israel für ungesetzlich oder besser für Sünde erklärt und categorisch die Verzichtleistung auf Unabhängigkeit und die Rückkehr zu David fordert. Doppelt bedeutsam wird dieser Punct dadurch, dass Hosea selbst Israelit ist.

Obgleich die eigentliche Erklärung dieses Gedankens in der Religionsauffassung des Hosea zu suchen sein wird, so bietet einen vorläufigen Erklärungsgrund der Umstand, dass Hosea die Zustände in Juda etwa so kennt und beurtheilt, wie Luther das Papstthum vor seiner Romreise, und dass er Israel hingegen dem Naturcult hingegeben findet. Der Baaldienst ist die zweite grosse Sünde Israels, die mit der ersten in allerengster Verbindung steht. Zwar hat Israel schon bald nach der Zeit der ersten Jugendliebe, in der Wüste, sich dem Baal Peor hingegeben c. 9, 10, überhaupt je mehr gesündigt, je glücklicher es war c. 10, 1 f. 8, 11; doch fällt Abfall von Juda und Errichtung der Götzenbilder zusammen c. 8, 4 und soll zugleich wieder abgeändert werden c. 10, 5—8. 3, 4 f. 14, 4. Obwohl Hosea den Gegensatz zwischen dem Jahve- und dem Götzendienst 4, 17 und die Fremdartigkeit des letzteren hinlänglich betont 5, 7. 8, 12. 14, so sagt er doch nicht, dass dieser vom Ausland importirt ist. Er characterisirt ihn vielmehr als einen einfachen Naturcultus, der jedoch in den üppigen Wollustdienst der phönizischen Religion ausgeartet ist. Israel glaubt von seinem Baal oder auch seinen Bealim, die an verschiedenen Oertern wohl verschiedene Bilder, Namen und Feste hatten und deshalb in der Mehrzahl gedacht werden können, sein Korn und seinen Wein zu empfangen 2, 7. 14. 9, 1. Ihnen opfert und

räuchert man 2, 15. 11, 2, ihnen zu Ehren feiert man fröhliche Feste 2, 13. 9, 1, an denen man sich mit Nasen- und Ohrring herausputzt 2, 15 und Traubenkuchen opfert und verzehrt 3, 1; schlimmer ist es, dass nicht blos die Weiber sich prostituiren und das unverständige Volk hurt, sondern sogar die Einsichtsvolleren und Vornehmen mit ihrem Beispiel vorangehen 4, 13 f. 18 f. Merkwürdiger Weise wird die Aschera nicht erwähnt; auch deuten die Bilder in c. 2 auf den männlichen Character des Naturgottes. Aber man erkennt sogar, dass die Israeliten oder wenigstens die unverständigen gemeinen Leute gar kein klares Bewusstsein von der Verschiedenheit Jahves und ihres Baal oder Herrn hatten. C. 2, 14 wird Sabbath, Neumond und die übrigen Feiertage zugleich mit dem Weinstock und Feigenbaum, den Israel als Geschenk von seinen Buhlern erhalten zu haben meint, mit Jahves Zorn bedroht; c. 3, 4 werden Opfer, מצבה, Ephod, das doch sonst mit Jahve zusammengebracht wird, und Theraphim in einem Athem genannt als Dinge, die Jahve wegschaffen will, und in Gilgal, Bethel und solchen Orten, wo man beim Leben Jahves schwor 4, 15, dürften nach dem Zusammenhang ähnliche Orgien abgehalten sein, wie auf den Höhen und unter den Terebinthen v. 13. 14. Die wichtigste Stelle über diesen *unbewussten* Syncretismus ist c. 2, 18. 19. Dadurch dass Israel Jahve בעל nannte, kam es dahin, ihn mit dem phönizischen Baal zu verwechseln; der Prophet will dem Syncretismus ein für alle Mal dadurch vorbeugen, dass der Name Baal gar nicht mehr vorkommen soll: Israel, Jahves Eheweib, soll ihn nicht mehr בעלי, sondern אישי anreden. Damit thut Hosea den ersten Schritt, *der Jahvereligion eine feste Grenze zu geben* und zwischen sie und den Naturdienst eine unüberschreitbare Kluft zu setzen, ein Versuch, der später vom Deuteronomiker in umfassender Weise und mit durchschlagendem Erfolg wieder aufgenommen wird. Ein zweiter Schritt, den ebenfalls der Deuteronomiker und dann die folgenden Propheten nachmachen, ist der, dass Hosea gegen die Thorheit (4, 11) zu Felde zieht, das Werk seiner Hände anzubeten 14, 4; und zwar richtet sich sein Angriff nicht blos gegen die *Baalbilder*, die wohl von Holz angefertigt und mit Gold oder Silber überzogen waren 8, 4. 4, 12, sondern auch gegen die *Stierbilder*, unter denen Israel *Jahve* verehrte 8, 5 f.

13, 2. Das Merkwürdige dabei ist die Voraussetzung, dass man den vom Künstler gefertigten Figuren wirkliche Wesenheit zuschreibt, welche Voraussetzung wenigstens für die ältere Zeit unstatthaft ist; mag sie für die Zeit Hoseas berechtigt sein oder nicht, so beginnen von jetzt an die Anhänger der reinen Jahvereligion jeglichen Bilderdienst als Götzendienst anzusehen.

Nachdem nun einmal Israel mit Baal die Ehe gebrochen, hurte es auch mit „den Völkern“. *Die falsche Politik*, der Verkehr der Grossen mit Assur und Egypten ist die *dritte* grosse Sünde, deren Hosea die Israeliten anklagt. Der Grund dieses Buhlens mit dem assyrischen oder egyptischen Liebhaber liegt theils darin, dass man sich durch die Hülfe der Fremden den Strafen Jahves zu entziehen und die durch die Reichstrennung herbeigeführten unglücklichen Zustände zu bessern hofft 5, 13, theils in Ephraims Hochmuth 5, 5, das auf Wagen und Kriegshelden vertraut 10, 13 (lies ברכבך) 14, 4 und unter den Völkern eine Rolle spielen möchte 7, 8. 9. 8, 8 ff. Beides kennzeichnet die gottentfremdete Gesinnung, um so mehr, als die Bundesschlüsse mit den Fremden mit Lug und Trug verbunden sind 12, 2. 10, 4. Diese Politik ist zugleich eine grosse Thorheit 7, 11 ff; und Ephraim, schon jetzt ein greisenhaftes, in den profanen Völkern aufgehendes und durch sie untergehendes Volk 8, 8. 7, 8, wird zur Strafe dafür von Assur und Egypten vernichtet werden 9, 3 ff. 10, 8. 7, 16. Obwohl in diesen Anschauungen nicht allein stehend, nimmt doch Hosea auch hier in der starken Betonung der einzigartigen Stellung des Volkes und Landes Jahves und in der Warnung vor jeder Vermischung mit „den Völkern“ einen eigenen Standpunct ein.

Der *vierte* Anklagepunct des Propheten bezieht sich auf den *sittlichen Verfall* des Volkes, der ebenfalls als Hurerei bezeichnet 6, 10 und als aus dem Abfall von Jahve und dem rechtmässigen König entsprungen gedacht wird. Uebersieht man die Vorwürfe, die Hosea von c. 4 an gegen das Volk erhebt, so kommt man zu der Vermuthung, dass er nicht blos den vornehmern Ständen, sondern vielleicht sogar dem Priesterstande angehört haben möchte. Er spricht nicht wie der Schäfer Amos von der Bedrückung der Armen durch die Mächtigen, dagegen ist er eingeweiht in die Politik der Machthaber c. 7, 12, hat genauen Bericht über die Mordthat Menahems, dessen Namen

er räthselhaft andeutet 7, 3—7; das gewöhnliche Volk ist ihm ein עם לא־יבין 4, 14. Mehr als alle anderen Propheten fasst er die Priester ins Auge und nennt sie häufig an erster Stelle, 5, 1. 4, 6 ff. 6, 9. Wie das „unverständige Volk,“ so sprechen manche Ausdrücke für seinen Priesterstand, z. B. תורת אלהים 4. 6. 8, 12, טמא 5, 4. 6, 10, שקוצים 9, 10, מריבי כהן 4, 4, der Umstand ferner, dass er als eine schlimme Strafe das Aufhören der Opfer bezeichnet 9, 3—5. 3, 4, endlich eine Kenntnis der alten Geschichte, wie man sie am Ersten bei einem Priester erwartet. Die Nachstellungen, die er im Hause seines Gottes erfuhr c. 9, 7. 8, erklären sich am Leichtesten, wenn ihn seine priesterlichen Genossen, von seinem prophetischen Wort getroffen, anfeindeten; und fällt ihm unmittelbar darauf (v. 9) die Schandthat der Bewohner Gibeas gegen einen Leviten ein, so könnte er selbst einer der wenigen levitischen Priester sein, die im Nordreich fungirten, und eben dazu würde am Besten Hoseas Polemik sowohl gegen den zügellosen Naturdienst als gegen die umsichgreifende Vermehrung der Altäre passen.

Hiernach verstehen wir nun, dass abgesehen von den besondern Freveln der Einzelnen der allgemeinste Vorwurf gegen die Israeliten der ist, dass keine Gotteserkenntnis im Lande sei, 4, 1. 6. 5, 4 vgl. 6, 6, wie denn überhaupt das Wissen und Erkennen bei Hosea eine grosse Rolle spielt. Indem er auf die einzelnen Sünden eingeht, scheint ihm c. 4, 2 vgl. 7, 1 der Decalog die Anleitung zu geben; ähnlich nimmt er c. 8, 12 auf die „Lehren“ Rücksicht, die Jahve niederschreiben könnte, wenn dies nicht nutzlos wäre; c. 12, 11 beruft er sich auf die Gesichte und Gleichnisse der Propheten, durch welche Jahve das Volk belehren liess; c. 4, 6 erkennt er den Priestern die Schuld am Untergange des Volks zu, weil sie für dessen Erkenntnis zu sorgen keine Lust hatten. Da demnach die Sünden der Einzelnen sich ebenso aus dem Mangel an Erkenntnis, wie die Sünden des ganzen Volkes oder der Grossen, die es vertreten, aus dem Mangel an Treue ableiten lassen, so ist es nicht nöthig, näher in Einzelheiten uns zu vertiefen, um etwa aus ihnen einige Resultate für die sittlichen Begriffe Hoseas zu gewinnen. Nur auf zwei Puncte weisen wir noch hin. Der eine Punct ist der, dass Hosea weder beim gemeinen Volk noch bei den Grossen die Möglichkeit sofortiger Umkehr erkennt, so sehr ihm diese

am Herzen liegt. Das Volk geht unter, weil die Besserung nur aus der verabsäumten und nicht so bald ins Werk zu setzenden Belehrung hervorgehen könnte, und den Grossen lassen ihre eigenen Thaten die Umkehr nicht zu, da sie aus Hochmuth entsprungen sind und zur Verunreinigung Israels geführt haben 5, 1—5, deshalb zuerst gestraft werden müssen 6, 11. 7, 1 f. Es dürfte sich daraus ergeben, dass Hosea das Verhältnis der Menschen zur sittlichen That anders auffasst, als Amos. Der andere Punct ist der, dass Hosea, obwohl wenigstens in einer hierher bezüglichen Stelle (c. 6, 5. 6) von Amos abhängig, über den Werth der Opfer anders denkt als dieser. Zwar bekämpft auch er an mehreren Stellen die Opfer der Israeliten und die Priester, jedoch nirgends so, dass er das Opfer an sich verwirft. Characteristisch ist für ihn schon die Ersetzung des categorischen: „ich will keine Opfer“ bei Amos durch das comparativische: „ich habe an Gotteserkenntnis mehr Gefallen als an Opfern“ 6, 6. Sonst verschmäht er die Opfer, weil sie verkehrter Art sind 13, 2 (ob zu lesen זבחי דם?) oder weil Jahve überhaupt an den Opfernden kein Gefallen hat 8, 13 (vielleicht einfach zu lesen: זבח אהבהבו) und sie bestrafen will, 5, 6. Zur Genüge beweist c. 9, 4, dass Hosea kein Gegner der Opfer an sich ist; und wenn Hitzig mit Recht an den Worten 14, 3: „wir wollen als Farren unsre Lippen bezahlen“ Anstoss nimmt, so ist derselbe am Leichtesten gehoben, wenn man liest: פרי משפתינו, wir wollen den Dank bezahlen mit den Farren (oder gar der Frucht LXX) unserer Hürden.

§. 10. Das Volk Jahves nach der Auffassung Hoseas.

Waren nun alle diese Anklagepuncte ebenso viel Beweise für die im Anfang aufgestellte Behauptung, dass Hosea überall die religiösen Gesichtspuncte vorwalten lässt, so ergiebt sich bei näherer Untersuchung seiner Religionsanschauung, dass dieselbe sich zunächst an die volksthümlich überlieferte anlehnt. Jahve ist blos der Gott Israels und blos Israel ist sein Volk; die übrigen Menschen werden schlechtweg „die Völker“ genannt, ein Ausdruck, der sich am Besten durch unser „die Heiden“ wiedergeben lässt und der sich in dieser Weise bei

Amos gar nicht findet. Jahve ist ferner blos der Gott des Volkes als solchen, nicht der des einzelnen Individuums, wie dies allein schon aus den nachher zu besprechenden Bildern für das zwischen Jahve und Israel bestehende Verhältnis und aus der religiösen Beurtheilung der Politik des Volkes hervorgeht. Endlich entspricht es der volksthümlichen Anschauung, wenn keine Antwort gegeben wird auf die Frage, warum und zu welchem Zweck Gott den Bund mit diesem besondern Volk eingegangen sei; wenn der Werth der Verbindung für das Volk in ein äusserlich glückliches Leben gesetzt wird (2, 23 ff. 14, 5—9; wenn endlich Hosea trotz seiner Einsicht in die vollkommene Hoffnungslosigkeit der israelitischen Zustände sich nicht dazu entschliessen kann, categorisch den Untergang anzukündigen.

An sich führt auch das Bild von der Ehe, so neu und originell es ist, nicht über die volksthümliche Anschauung hinaus, da ja nach der Auffassung der alten Zeit das Weib zunächst nur Eigenthum des Mannes ist, wie auch Haus, Knecht, Magd etc.; und ebenso wenig darf unser modernes Gefühl uns verleiten, das väterliche Verhältnis Jahves zu Ephraim c. 11 ohne Weiteres mit den herzlichen Zügen auszustatten, die ein solches Verhältnis für uns hat. Dennoch knüpfen sich an diese Bilder Vorstellungen, die wir in dem populären Glauben an den Schutzgott Jahve und das physische Band zwischen ihm und dem Volk Israel vergebens suchen würden.

Als das Hauptthema der prophetischen Rede Hoseas lernten wir die Forderung kennen, dass Juda und Israel nur ein Volk unter einem Könige bilden dürfen. Das wahre Volk Jahves kann sich Hosea nur als ungetheiltes, einheitliches denken, und der Abfall Ephraims von David war nicht blos ein Verstoss gegen nationale Ideen, sondern ein Ehebruch gegenüber Jahve. Wir entnehmen hieraus vorläufig ein Zeugnis für die Energie und Folgerichtigkeit, mit welcher Hosea die Idee der religiösen Persönlichkeit ergreift, die ein innerliches Verhältnis zu Gott haben soll.

Wie es ihm Bedürfnis ist, die religiöse Persönlichkeit von der Zweitheilung ihrer selbst, darum auch der Zweitheilung ihrer Interessen zu ihrer innern Einheit zurückzuführen, so liegt ihm andrerseits am Herzen, das Verhältnis derselben zu Jahve in seiner Einheit und Reinheit wiederherzustellen und also alle

anderweitigen Beziehungen auszuscheiden. Daher darf Israel nicht zu gleicher Zeit auch ein Verhältnis zu andern, ebenfalls als Individuen gedachten Völkern haben. Assur und Egypten, mögen sie übrigens sein, was sie wollen, sind Nebenbuhler Jahves, sobald Israel ihnen irgend ein Interesse widmet; denn wie das Weib nur für seinen Mann da ist und mit fremden Männern nicht verkehren, eigentlich sogar sich vor ihnen nicht einmal sehen lassen darf, so muss auch Israel die Eifersucht Jahves berücksichtigen, und jede Liebäugelei mit Fremden ist Ehebruch.

Das gilt natürlich im höchsten Masse, wenn diese Fremden andere Götter sind. Denn von den Völkern erwartet Israel doch nur in einzelnen Fällen gewisse Hülfsleistungen, von Baal empfängt es, wie das Weib von ihrem Manne, Nahrung und Kleidung, seinen ganzen Unterhalt. Auch ist hier die Treulosigkeit um so empörender, als Israel fälschlich die Gaben, die es von Jahve empfangen, dem Baal zuschreibt und ihm dafür dankt und dient (c. 2), was doch den fremden Völkern gegenüber nicht möglich ist. Es ist zugleich um so schlimmer, als ja hier Jahve ganz bei Seite geschoben wird und Israel, einmal dem fremden Gott sich preisgebend, nun allen Verstand (4, 11) und alle Scham (4, 14) verliert.

Handelt es sich nun darum, das Volk seinem Gotte wieder zuzuführen, so kann der Prophet erstens auf die Gefahren hinweisen, die aus der Treulosigkeit entspringen. Diese Hinweisung nimmt den grössten Theil der Schrift Hoseas ein. Die Folgen des Abfalls sind sowohl innere, wie äussere; innere insofern, als die Zustände immer zerrütteter 5, 1 ff, die Schandthaten immer zahlreicher und schrecklicher c. 6, 7 ff. 7, 3 ff., die Bekehrung immer mehr unmöglich 5, 4, der Verfall immer beschleunigter werden 4, 6 ff.; äussere insofern, als endlich die Catastrophe in der Vernichtung Israels durch die fremden Völker hereinbrechen muss 9, 3 ff. 8, 8. Das alles ergiebt sich so vollständig mit innerer Gewissheit, dass selten ein directes Eingreifen Jahves erwähnt wird, ja dass vielmehr auch jetzt noch Jahves Hülfe in Aussicht gestellt wird, sobald nur die Israeliten sich ernstlich und von Herzen zu ihm wenden 7, 13 f. 6, 1—4. 13, 12 ff.

Zweitens kann Jahve sich darauf berufen, dass ja er und nicht Baal dem Volk Gutthaten erweise, dass die Götzenbilder als Machwerke von Menschenhänden dem Volk unmöglich helfen

können. Wichtiger aber als diese Gründe, die ja immer noch disputabel wären, ist der geschichtliche Nachweis, dass wirklich Jahve in der ältesten Zeit dies Volk zu seinem Eigenthum gemacht, es grossgezogen, geleitet und unterwiesen hat. Diesem Nachweis dienen von c. 9 an die zahlreichen geschichtlichen Ausführungen, deren nächster Zweck allerdings ist zu zeigen, wie Israel immer gesündigt hat. Diese geschichtlichen Erinnerungen hatten um so mehr Beweiskraft, als auch für das Volksbewusstsein mit der Geschichte Jakobs, mit den grossen Ereignissen des Auszuges aus Egypten und des Einzuges in Canaan der Name Jahve aufs Engste verbunden war. Ihre Hauptbedeutung aber besteht darin, dass sie dem Volk den Unterschied zwischen ihrem jetzigen Naturleben und Naturcultus und der geschichtlichen Jahvereligion handgreiflich deutlich machen mussten. Es haben denn auch der Deuteronomiker und seine Nachfolger den Werth der Geschichte für die Religion wohl zu würdigen gewusst, und so wird dem Einfluss des Hosea jene eigenthümliche Geschichtschreibung verdankt, die die Geschichte mit bewusster Tendenz für die practischen Zwecke der Gegenwart ausbeutet, die sogar materiell darin von Hosea abhängig ist, dass sie fast die ganze Geschichte der Volksreligion als beständigen Abfall betrachtet.

Indessen ist am Wichtigsten für Hosea und darum auch für uns die directe Appellation an das Gefühl des Volkes. In dieser unmittelbaren Kundgebung der Religionsauffassung Hoseas gewinnen die Bilder von der Ehe, von dem väterlichen, dem freundschaftlichen (c. 6, 4) Verhältnis Jahves zu Israel die Merkmale der Intimität und Innigkeit, welche den Hosea unserem Gefühl so nahe bringen. Gott und Volk stehen sich einander gegenüber als zwei Individuen, die von der Gesinnung der Liebe und Treue gegen einander erfüllt sind. Als Grundlage dieser Gesinnung erkennen wir eine natürliche Sympathie zwischen beiden, ein sympathisches Band, das zuerst zwischen Jahve und Jakob 12, 5 (lies עִמּוֹ) angeknüpft ward, sich in der Wüste erneuerte und von Seiten Jahves durch vielfache und stetige Erweisung von Wohlthaten festgehalten wird. Verletzt wurde dies Band durch Israel schon in der ältesten Zeit, zerrissen aber in der Trennung der Reiche; und wie Ephraim so unweise ist, nicht jetzt zur rechten Zeit wieder anzuknüpfen

13, 13, so hat Juda es seinerseits durch selbstsüchtige Ausbeutung der israelitischen Wirren an der Bekehrung verhindert 5, 10. 11. Sollte also nicht Jahve das Volk wie Adama und Zeboim machen? Aber nein, seine Liebe verbietet ihm das, auch kann er nicht wie ein Mensch seinem Zorn nachgeben c. 11, 8 f.; endlich wird Israel sich doch bekehren und dann will Jahve ihm ein Thau sein, dass es blüht wie Lilien c. 14, 2—9. Doch nicht auf äussere Weise und kaum durch äussere Mittel, durch Strafen etwa, soll diese Bekehrung hervorgebracht werden. Jahve wirbt vielmehr um Israels Liebe 6, 4, mahnt es zur Bekehrung 14, 2, und diese Bekehrung muss von innen heraus kommen 10, 13.

Damit haben wir also die merkwürdige Erscheinung, dass trotz der Voraussetzung, dass nur das Volk als solches im Verhältnis zu Gott steht, das religiöse Bewusstsein ein solch individuelles Gepräge, eine solche Innigkeit und Innerlichkeit hat, wie man es nur in einer Religion erwarten sollte, die den einzelnen Menschen ohne weitere Vermittlung mit Gott in persönliche Verbindung bringt, eine Innerlichkeit, wie wir sie später bei manchem Psalmisten wiederfinden und wie sie im vollsten Masse nur die christliche Religion zu bewirken im Stande ist, die übrigens das Bild von der Ehe auch schon bald wieder aufgenommen hat. Es bedarf nun kaum einer besonderen Ausführung, dass aus dem sympathischen Verhältnis Jahves zu Israel alle Forderungen Hoseas, dass nämlich die Israeliten nur ein Volk bilden und weder um fremde Völker noch um fremde Götter sich kümmern dürfen, aufs Einfachste sich erklären. Ebenso leicht versteht sich, dass Hosea, je mehr das Gefühl hervor- und das ethische Moment mit seiner Tendenz zur Handlung und Entscheidung zurücktritt, keine Eschatologie hat, da von dem „Tage Iesreels“ c. 1 später keine Rede mehr ist, dass überhaupt von irgend welcher Teleologie, mag sie die Ausbreitung der Religion nach aussen oder ihre Weiterentwicklung nach innen angehen, sich keine Spur vorfindet. Endlich ist in dem Bilde des Volkes Jahves auch die Gottesidee klar genug gezeichnet. Nach dem Character des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel ist nicht zu erwarten, dass in Hoseas Gottesvorstellung ethische Elemente vorherrschen; vielmehr werden Gott durchaus die Eigenschaften des Gemüths bei-

gelegt, Liebe 1, 6 ff. 2, 3. 3, 2. 11, 1. 4, Mitleid 2, 21. 7, 8, Treue 2, 22. 12, 1, Entrüstung und Schmerz über die Untreue des Volkes 8, 5. 11, 8; selbst Gericht und Gerechtigkeit übt er als der Liebende 2, 21. 11, 9; und schon wurde hingewiesen auf seine Wirksamkeit in der Natur 2, 10 ff. 20, 23 ff. 14, 5—9, sowie in Israels Geschichte 12, 6. 11. 11, 3 ff. Man erkennt daraus, dass die Mannichfaltigkeit der Gefühle der Gottesidee mehr Inhalt giebt, als das einfach strenge sittliche Urtheil: dennoch aber führen sich alle Gott beigelegten Eigenschaften in der natürlichsten Weise auf den einen Affect der Liebe Jahves zum Volk Israel zurück. Eben dieser eine Affect aber bezeugt an sich selbst, dass Hosea die volksthümliche Vorstellung von der physischen Verbundenheit Israels mit seinem Volksgotte weit überwunden hat und dass die Exclusivität der Liebesgemeinschaft zwischen Jahve und Israel von dem hochmüthig-eudämonistischen Particularismus, den Amos c. 5, 14 bekämpft, völlig verschieden ist. Aber wenn die Ehe, an sich zwar eine Naturgrösse, eine noch directere Beziehung zur Sittlichkeit haben kann, wie das Recht, insofern dieses vorzüglich die objective, einzelne That, jene mehr die ganze Person angeht, so ist doch das Rechtsgefühl eine höhere sittliche Bildung, als die instinctive Sympathie. Denn wie das Rechtsgefühl die objective sittliche Gemeinschaft, die Sympathie nur ein Privatverhältnis schafft, so bahnt das erstere eine unendliche Weiterentwicklung an und kann in der Verbindung mit dem religiösen Moment zur Sittlichkeit sich umbilden, während die letztere zwar vertieft und veredelt, aber nicht fortgepflanzt zu werden vermag und daher entweder in Particularismus zurücksinkt und zum Utilitarismus entartet oder ihre Errungenschaften durch fremdartige Mittel sichern muss.

§. 11. Die Theologumena des Hosea.

Wäre nun Hosea ein Dichter, zumal ein Dichter der späteren Zeit, so hätte er sich begnügen können, seiner innerlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und seinem Volke im Liede Ausdruck zu geben, ohne sich darum zu bekümmern, ob seine Auffassung sich allen mittheile oder mittheilen könne.

Da er aber Prophet und nur Prophet ist, so muss er bald die Wahrnehmung machen, dass sein Gefühl der Liebe zu Gott selbst nicht durch die dringendsten Vorstellungen und die innigste Bitte in die Seele des Volkes oder der Einzelnen sich verpflanzen lasse. Je vertiefter und darum vergeistigter seine Idee von Gott und von der Liebesgemeinschaft Jahves und Israels ist, desto mehr wird ihm der Abstand zwischen ihr und der Volksreligion fühlbar. Immerhin war Hosea nicht genöthigt, zu fremdartigen Mitteln zu greifen, wäre ihm die ethische Betrachtungsweise homogen gewesen; denn in diesem Fall würde er zu dem Gedanken eines durchgreifenden Läuterungsgerichtes, zu einer Teleologie gelangt sein, die ihm erlaubt hätte, für die Zukunft eine innere Umwandlung des Volkes zu postuliren, die er von der Gegenwart vergebens fordert. Nun aber vermag er aus der Sphäre des Gefühls nicht herauszukommen, das seiner Natur nach, wenn anders die Ursache der Erregung nicht selbst sich ändert, wohl in sich selbst Veränderungen in den Graden seiner Lebhaftigkeit erfährt, nicht aber reale Veränderungen in dem ausser ihm liegenden Object hervorbringen kann; spricht demnach Hosea von Strafen und Gerichten, so denkt er in Verzweiflung oder Hoffnung immer das ganze Volk umkommend oder sich bessernd, ohne im Stande zu sein, diesem Dilemma des Gefühls durch eine Vertauschung der empirischen Grösse des Volkes mit der idealen sich zu entwinden. So geschieht es, dass Hosea zwar da, wo er zum ganzen Volk oder dessen Vertretern redet, direct zur Liebe und Treue ermahnen kann, dagegen aber überall da, wo er sich an die Einzelnen und das Einzelne hält, diese Gemüthseigenschaften in dem abgeblassten Widerschein der Gotteserkenntnis erscheinen. Während also die eigentlich religiöse Persönlichkeit, das Volk Jahves, das Gebot der Liebe unmittelbar empfängt, muss sich dies den Einzelnen durch Lehre und Erkenntnis vermitteln.

So fremdartig uns nun die Zusammenstellung der Liebe als der Gemüthsbestimmtheit und des Erkennens als der Verstandesthätigkeit anmuthet, so findet sie sich doch in der Geschichte der Religion nicht selten und ist der psychologischen Erklärung nicht unzugänglich. Sie findet sich ganz ähnlich beim Deuteronomiker, der die Liebe zu Jahve als das erste und einzige Gebot an Israel betont und zugleich zum ersten Mal in

der Geschichte der israelitischen Religion Dogmata im ältern Sinn dieses Wortes, bestimmte Gesetze für die Einzelnen giebt: sie tritt in gewisser Weise beim Apostel Johannes auf, dessen Theologie von den beiden Hauptgedanken der Liebe und der Wahrheit beherrscht wird; sie zeigt sich in der lutherischen Confession, die mit der Richtung auf das innerliche Gemüthsleben das Streben verbindet, ein irrthumsloses Lehrsystem zu begründen, auf das sich die Kirche wie auf ein festes Gesetz und eine objective Norm stützen kann. Sie erklärt sich daraus, dass das Gefühl für sich selbst den ganzen Umfang der Religion, die zugleich eine innere und eine äussere Seite hat, zugleich Herzensangelegenheit und eine objectiv geschichtliche Grösse ist, nicht umfassen kann und daher einer äussern Ergänzung bedarf. Denn während der Wille, der das Subject mit dem Object in reale Verbindung setzt, auf sich selbst stehen kann, wird das Gefühl trotz aller innern Tiefe und Festigkeit leicht unsicher, sobald es aus sich heraus in die Oeffentlichkeit treten soll, und indem es nach Stützpuncten sucht, findet es diese am Leichtesten in der Abhängigkeit von einer Lehre und bestimmten Lehrpuncten darüber, wie diese oder jene objective Grösse zu verstehen und wie das Handeln einzurichten sei. Vielleicht dürfte der Nachweis gelingen, dass das Ueberwiegen des religiösen Moments viel eher zur Metaphysik und Moral (als einer Summe einzelner, nicht aus einem innern Princip hervorwachsender Regeln und Gebote), als zur Ethik führt, die eben dem Gefühl ein zweites Princip gegenüber stellen würde, obwohl eine höhere, von uns bereits öfter angedeutete Einheit denkbar ist, von der aus die religiös-gefühlsmässige und die ethische Seite als einzelne oder vielmehr als die beiden einzigen Momente der Religion erscheinen[1]).

Die Erkenntnis Gottes bezieht sich nun bei Hosea erstens auf das Wesen, zweitens auf den Willen Gottes. In ersterer Beziehung kommt in Betracht einmal, dass der Prophet den

1) Das Erkennen, das die Religion mit allen übrigen Lebensfunctionen des Menschen gemeinsam hat, ist nur ein begleitender Umstand, kein selbständig schaffendes Princip; es ist freilich für die Religion nothwendig, aber nur deshalb, weil ohne es der Mensch überhaupt nicht geistig thätig ist.

Namen בעל für Jahve abschaffen will, sodann dass er die bildlich-symbolische Darstellung Gottes für Götzendienst erklärt. Dass die Israeliten zur Zeit Hoseas und früher den Namen Baal für Jahve in aller Unbefangenheit gebrauchten, wird wie durch Hosea 2, 18 f. so durch eine Menge Eigennamen über allen Zweifel erhoben vgl. z. B. 1. Chr. 14, 7. 11. 8, 33. 34. Indem Hosea darin eine Gefahr für das „unverständige Volk" erblickt, giebt er demselben das חק, die Satzung, diesen Namen von jetzt an nicht mehr zu erwähnen. Für die israelitische Religion ist aber wichtiger geworden, dass unser Prophet den Anstoss dazu giebt, zu Gunsten einer geistigeren Religionsübung den Bilderdienst fallen zu lassen. Er polemisirt gegen denselben mit Gründen des Verstandes; und wenn er die Unvernunft der Bilderverehrung daran nachweist, dass man ja nur ein Stück Holz oder Metall befrage und anbete (2, 10. 4, 12. 8, 4—6 etc.), so ist das eine demonstratio ad hominem, die für seine Zeit vielleicht nicht ganz zutrifft, von Späteren ihm aber mit viel Behagen und grosser Ausführlichkeit nachgemacht wird. Dabei ist wohl zu beachten, dass Hosea nicht etwa eine Gemeinsamkeit mit jener alten rigoristischen Richtung verräth, die zugleich auch wider alle menschliche Cultur und Kunst eifert, dass nicht ein anerzogenes Gefühl, sondern eine deutlich genug hervortretende Reflexion über die Thorheit, ein selbstgemachtes Stierbild zu küssen, ein Stück Holz zu befragen, ihn zu diesem Theologumenon bringt. Wir beobachten hier den ersten bewussten Versuch, die Gottheit auf dem Wege des Nachdenkens von der Natur zu trennen. Hosea pflanzt aber damit unbewusst die ersten Keime eines abstracten Supranaturalismus, die langsam wachsend erst dann reiften, als die Lehre von den Engeln aufkam. Entzog aber so der Prophet der Religion ein Mittel, in dem sie sich gegenständlich wurde, so gab er ihr dafür einen Ersatz, wenn er sie lehrte, in der Geschichtsbetrachtung sich gegenständlich zu werden, während er über die Opfer und Feste wenigstens in dieser seiner Schrift keine Thora darbietet. Hervorheben wollen wir aber, dass Hosea den Begriff der Heiligkeit Gottes sehr selten und nur einmal zu dem Zweck anwendet, einen gefährlich scheinenden Anthropomorphismus abzuwehren (11, 9); hingegen steht c. 11, 7 das „Oben" fast in einem geistlichen Gegensatz zur Erde vgl. 5, 15.

Wie bei den Einzelnen das religiöse Gefühl nicht ohne Weiteres zur Erfassung Gottes ausreicht, so auch nicht das sittliche zur Erkenntnis und Verwirklichung der sittlichen Aufgaben. Daher legt Hosea c. 4, 1 ff. bei der Besprechung einzelner sittlichen Vergehungen den Decalog zu Grunde und spricht c. 8, 12 von Gottes Thora, c. 4, 6 von der priesterlichen, c. 12, 11 von der prophetischen Unterweisung. Dass die Thora als die Vermittlerin der göttlichen Forderungen erscheint, bezeichnen wir abermals als ein Theologumenon, obwohl diese Bezeichnung subjectiv nicht zutreffend sein dürfte, da Hosea, war er wirklich ein Priester, auch ohne besondere Reflexionen die Thora als ein selbstverständliches Element der Religion empfehlen konnte. Wenn aber der Deuteronomiker unserem Propheten in so vielen Stücken den ersten Anstoss zu verdanken scheint, so ist es wohl gestattet, auch für seine speciellen Gesetze, Gebote und Rechte (Deut. 12 ff.) das wirksame Vorbild in den Ausführungen Hoseas über die דעת אלהים zu erkennen. Aber erst der Deuteronomiker beginnt, freilich unbewusst und unabsichtlich (30, 11 ff.), den Begriff der „Offenbarung“ in die Religion einzuführen.

5. Capitel.

Der Prophet Sacharja ben-Jeberechja.

§. 12. Verheissung und Drohung.

Die kleine Schrift des Sacharja ben-Jeberechja, wie wir den anonymen Verfasser von Sach. 9—11. 13, 7—9 der Kürze halber nennen wollen, unterscheidet sich von den bisher betrachteten prophetischen Büchern dadurch, dass sie gar keine Mahnungen und Forderungen ausspricht, überhaupt mit der Gegenwart sich wenig beschäftigt, vielmehr, von der geschichtlichen Ausführung c. 11 abgesehen, es fast nur mit Zukunftsgedanken zu thun hat. Wenn nach den Geschichtsbüchern die Propheten ihre Gedanken meist in Form von Weissagungen aussprechen, so scheint Sacharja also mehr eine ältere Gestalt der prophetischen Rede zu repräsentiren.

Dass gleich der Eingang c. 9, 1—8 den ersten Capiteln im Buch Amos' nachgebildet sei, hat schon Hitzig bemerkt. Characteristischer aber als die Aehnlichkeit ist die Verschiedenheit beider Stücke. Während Amos die von ihm genannten Völker in ganz objectiv gehaltenen Vorwürfen über ihre Vergehungen gegen die Menschlichkeit züchtigt und Israel nicht etwa gelinder, sondern strenger als jene behandelt, hat Sacharja für Juda und Ephraim nur Verheissungen göttlichen Schutzes (מצבה c. 9, 8 = מן־צבא) und die Drohungen gegen die Heiden wie deren Motivirung haben eine particularistische Färbung. Die Philister sind dem Propheten verhasst, weil sie Blut und Gräuel, gräuelhafte Opferstücke, essen; in Asdod sollen Bastarde wohnen und die Philister sollen Eigenthum Gottes, nämlich wohl Tempelsclaven, und ihre Landschaften judäische Gauen werden. Die Phönizier werden bedroht, weil sie mächtig, reich und weise sind; für die Drohung wider das Land Hadrak[1]), Damaskus und Hamath wird kein Grund angegeben; vielleicht ist ihr Vergehen dasselbe, wie das der Phönizier und Philister, nämlich Uebermuth und etwa noch feindselige Gesinnung gegen Israel. Den Gerichtstag über diese Völker dürfen wir wohl mit dem Siegestage combiniren, den der Prophet den Israeliten in Aussicht stellt, an dem auch die Griechen heimgesucht werden sollen 9, 13.

Dieser Siegestag soll aber den Israeliten eine doppelte Entschädigung sein für die Unbill, die sie von den Heiden erlitten haben 9, 12, soll auch die in Egypten und Assyrien zerstreuten Gefangenen Israels zurückführen 10, 10. Eine zweite Ursache, dass es dem Volke elend geht, ist neben dem Unwesen der Wahrsagerei das schlechte Regiment der „Hirten", durch deren Schuld die Weissagung früherer Propheten von weiterer Exilirung des Volkes wohl noch in Erfüllung gehen und das Volk so unglücklich werden wird, als sei es von Jahve verstossen c. 10, 2. 6. Jahve wird denn die Hirten heimsuchen, wird Juda und Ephraim kräftigen und zum Kriege wider alle Feinde anführen. Mit einer gewissen wilden Begeisterung wird c. 9, 13 ff. 10, 3 ff. die Schlacht beschrieben, in der das verbündete Juda und Ephraim die Feinde niedertreten und in der „die Reiter

1) Ueber dies Land s. Schrader, Keilschr. u. A. T. S. 324. 326.

der Rosse“ zu Schanden werden sollen. Alsdann wird das Land Israels von Kronedelsteinen funkeln, denn wenn der Segen und die Schönheit des Landes in Korn und Most besteht, so wird Jahve reichlichen und rechtzeitigen Regen geben, der beides hervorbringt c. 9, 16ᵇ — 10, 1. Zion aber wird sich eines gerechten Königs erfreuen, der siegreich und demüthig auf dem Esel, dem Thier des Friedens, in Jerusalem einreitet. Indem die künftigen Könige, die ohne Zweifel als Davididen betrachtet werden müssen, über das Reich des David herrschen, gebieten sie allen Völkern vom Euphrat bis zu „den Enden der Erde“ Frieden, doch ohne sich der Waffen zu bedienen, denn in jenen Friedenszeiten wird Ross und Wagen ausgerottet sein c. 9, 9 ff.

Wenn wir in dem gegenwärtigen Elend Israels, für das es doppelte Vergeltung empfangen soll, schon ein Motiv für diese Verheissung kennen lernten, so enthält ein zweites nicht minder characteristisches Motiv die Aeusserung, es solle dies alles geschehen wegen des Bundesblutes Israels 9, 11. Dass dieser Ausdruck auf das Ex. 24 berichtete Factum der mosaischen Bundesschliessung anspiele, ist mindestens sehr zweifelhaft; man sollte in diesem Fall בְּרִיתִי (11, 10) erwarten. Näher liegt, das Suffix in דם בריתך auf דם zu beziehen und die Stelle von den Opfern zu verstehen, die Israel kraft des Bundes und zur Aufrechterhaltung desselben alltäglich darbringt. Diese Stelle, die übrigens in Verbindung mit c. 9, 7. 15 auf den Gedanken bringen könnte, dass auch Sacharja ein Priester war, beweist, dass er das Verhältnis Israels zu Jahve äusserlicher auffasst als Amos und Hosea. Dasselbe dürfte auch daraus sich ergeben, dass in c. 9. 10 das Volk mit Ausnahme der Hirten keine Rüge empfängt.

Jedoch in diesem letzten Punct bringt das 11. Cap. eine Wendung. Dasselbe ist weitaus ernster gehalten als die ersteren, richtet sich nicht allein wider die Hirten, sondern wider das ganze Volk Ephraim, und lässt nach schweren Drohungen nur einen Schimmer von Hoffnung übrig. Zunächst mag die v. 14 bemerkbare Spannung zwischen den beiden Völkern, die Ewald wohl richtig mit den feindseligen Plänen Pekahs gegen Jotham und Ahas zusammenbringt, den Propheten überzeugt haben, dass die in c. 9. 10 vorausgesetzte Einmüthigkeit Ephraims und Judas eine Illusion sei. Aber vor dem Stabe „Einmüthigkeit“ lässt

er den Stab „Annehmlichkeit“ und mit ihm den Bund Jahves und der Stämme zerbrechen, wie es Jahves Wort v. 11 vorausgesagt habe. Also schon vorher hatte Israel Jahves Huld verscherzt. Die Hauptschuld hatten nach v. 4 ff die Grossen, die nach Willkür mit dem unglücklichen Volk umsprangen; doch auch dieses selbst ward Jahves überdrüssig, sodass Jahve es fahren liess. Während Hosea sein „lass Ephraim fahren“ nur in einem Augenblick des Unmuths ausspricht und es zehn für ein Mal wieder zurücknimmt, erklärt Sacharja den Bund für aufgehoben und die äussern Bedrängnisse und innern Wirren als einen Beweis dafür. Nahe ist das Schwert, das den thörichten Hirten, den König Pekah, der gegen seine eigenen Schafe wüthet, mitsammt seiner Sippe schlagen wird und die Schafe zerstreuen. Zwei Drittel der Bewohner sollen im ganzen Lande ausgerottet und das letzte Drittel ins Feuer geschickt werden, damit es, geläutert wie Gold und Silber, Gott anruft und sein wahrhaftes Volk wird c. 13, 7—9. Diese Radicalkur ist sehr ähnlich der von Amos in Aussicht genommenen Vernichtung der Gottlosen in Israel, nur dass dieser zweiten kleinen Schrift Sacharjas das positive Gegenstück fehlt, nämlich die Wiedererrichtung der davidischen Herrschaft in vollem Umfang und altem Glanze. Es scheint das Gemüth dieses Propheten die Eigenthümlichkeit zu haben, dass es nicht zwei Vorstellungen zu gleicher Zeit beherbergen kann und sich immer von Einer Empfindung beherrschen lässt. Wenn Sacharja vorwiegend Gefühlsmensch ist wie Hosea, so ermangelt er doch der geistigen Spannkraft dieses Propheten, die im Wogen der Gefühle dennoch das Gleichgewicht behauptet, und jener Tiefe des Gemüths, die durch augenblickliche Erregungen wohl bis auf den Grund aufgewühlt, nicht aber ihres ganzen Inhalts beraubt wird. Vor dem erschreckenden Ernst der Gegenwart sind die farbenreichen Bilder, die ihm in früherer Zeit eine aufschäumende religiös-nationale Begeisterung eingegeben, wie in nichts zerflogen: doch rettet er, an Hosea sich anschliessend, die Hoffnung, dass einst ein geläuterter Bruchtheil des Volkes Jahves Volk sein werde.

§. 13. Sacharjas Idee von Gott und dem Volke Gottes.

Obwohl nun Sacharja in dem grössten Theil des Stoffes sich näher mit seinem Landsmann Amos berührt, als mit Hosea, so muss er doch, handelt es sich um seine Religionsauffassung, zunächst mit dem Letzteren zusammengestellt werden. Beiden steht im Vordergrunde ihres Interesses das Wohlergehen Israels. Aber während Hosea jenes Interesse mit dem reinen Pathos einer innig sich hingebenden Seele erfasst und veredelt, während ihm Israels Wohlergehen nur die natürliche Folge der Liebe Jahves ist, während er demgemäss die Gegenliebe des Volkes als unumgängliche Bedingung des äussern Glückes fordert, macht Sacharja keine solchen Voraussetzungen: ihm genügt an der geschichtlich feststehenden Thatsache, dass Jahve und Israel zusammengehören, und er bleibt innerhalb des Eudämonismus, der aus der selbstverständlichen Hinnahme jener Thatsache entstammt. Sacharja ist uns wichtig als prophetischer Vertreter der volksthümlichen Religionsauffassung, die von Amos von sittlichem Standpunct bekämpft, von Hosea mit religiöser Innigkeit vertieft und vergeistigt ist.

Das wird am deutlichsten dargethan durch die beiden ersten Capitel. Denn in denselben wird die Verheissung der glänzenden Wiederherstellung Israels mit keinem sittlichen oder religiösen Grunde motivirt, es sei denn, dass man die Berufung auf die Bundesopfer Israels als einen solchen in Anschlag bringen will. Wendet man ein, dass der Prophet nicht allemal verbunden sei, Gründe und Bedingungen für die Beglückung des Volkes durch Jahve zu nennen, so können ihm dieselben nicht nachgesehen werden, wenn er fremde Völker bedroht. Nun aber sehen wir, dass die Ursachen, deretwegen den Israeliten die Besiegung und theilweise die Unterjochung der Heiden zugesagt wird, vor allem in den Leiden und Bedrängnissen Israels durch jene enthalten sind. Dieser Grund hat nur dann sittlich-religiösen Werth, wenn die Israeliten unschuldig gelitten haben.

Dass dies die Meinung des Propheten ist, wird durch die ganze Haltung von c. 9, 8—10, 12 wahrscheinlich; hat aber ein Amos und ein Hosea das Volk richtig beurtheilt, so ist klar, dass Sacharja gegenüber dem eigenen Volk das sittliche und religiöse Urtheil völlig schweigen lässt. Die natürliche Voreingenommenheit für Israel ist es ferner, die wie die Rundschau über die fremden Völker c. 9, 1 ff., so auch die Kampfeslust c. 9, 13 ff. 10, 3 ff inspirirt; und eine durch keinen höheren Gedanken durchgeistigte Animosität und naturwüchsige Abneigung gegen die Unbeschnittenen spricht sich in den Vorwürfen und in den Drohungen gegen die Philister aus. Freilich geht es die Religion an, wenn die Philister Blut und andere Gräuel essen; aber keiner der Propheten, die uns beschäftigen, erhebt gegen sie diesen Vorwurf, der von einer nur auf niedrigerer Religionsstufe erklärlichen Vermischung der Religion mit Natur und Sitte zeugt. Wie das Recht und die sympathische Werthschätzung der Person in der Ehe und Freundschaft, so hat zwar auch das Naturgefühl eine Tendenz zur Sittlichkeit, und die Sitte speciell ist das Product der symbolisirenden Thätigkeit, die dem rohen Stoff der alltäglichen Handlungen in einer ästhetischen Form den menschlichen Character aufprägt; aber sie stemmt sich in sofern der Entwicklung zur Sittlichkeit mehr als jene entgegen, als sie das Merkmal des Naturhaften und Unbewussten an sich trägt und deshalb das seiner sittlichen Eigenart und Aufgabe sich bewusst werdende Individuum ungern freigiebt.

Danach darf man wohl die Grundanschauung Sacharjas von dem Verhältnis Jahves zu Israel eine particularistische nennen. Dies Prädicat bedeutet, wenn man es nicht äusserlich fasst, nicht blos die Abwesenheit universalistischer Gedanken: in diesem Fall wäre auch die Religionsauffassung Hoseas, ja die mancher christlichen Kreise eine particularistische. Vielmehr besagt es einen Gegensatz zur ethisch-innerlichen Auffassung des Bundes zwischen Gott und den Menschen; und der particularistische Character giebt sich vor allem zu erkennen in dem eudämonistischen Zuge, der überall da sich findet, wo man noch die Zusammengehörigkeit Gottes und des Volkes als selbstverständlich betrachtet. Auf der andern Seite muss man den naturwüchsigen Particularismus des Sacharja wohl unterscheiden von dem abstracten des Judaismus; denn der erstere ist fähig,

sich höherer Entwicklung aufzuschliessen, der letztere verschliesst sich absichtlich gegen jedes neue Element und verharrt mit Bewusstsein auf dem einmal eingenommenen Standpunct.

Wenn nun in c. 11 alles Unglück, das von aussen und innen Ephraims Wohlergehen zerstört, dazu verwandt wird, um daraus auf die vorhergegangenen Verschuldungen Israels und die Aufhebung des Bundes von Seiten Gottes Schlüsse zu ziehen, so ist auch für c. 11 der mehr eudämonistische als ethische Character der Religionsauffassung Sacharjas klar genug bezeichnet, denn im umgekehrten Fall dürften wir ein spontaneres Auffinden und ein detaillirteres Beschreiben der Vergehen Israels erwarten, würden wir neben den Drohungen irgend welche Forderungen angedeutet finden, wie sie in dieser oder jener Form den Hauptinhalt der Schriften Amos' und Hoseas bilden. Aber an den letzteren fehlt es so sehr, dass man über die rechte Art der Gottesverehrung und über etwaige Pflichten Israels keinen Aufschluss vom Propheten erhält.

Die Gottesidee Sacharjas bestätigt die bisherigen Ergebnisse. Jahve, in kriegerischer Aufwallung öfter Jahve der Heerscharen c. 9, 15. 10, 3. 13, 7, sonst gern mein, unser oder ihr, der Israeliten, Gott genannt 9, 7. 16. 10, 6. 13, 9, wird als Schutzherr Israels aufgefasst, wie ähnlich alle Völker um Israel herum sich ihren Gott denken. Dass Gott anthropomorphisch dargestellt wird, fällt uns nicht auf; es werden ihm aber nicht eben die geistigsten und sittlichsten Affecte zugeschrieben: neben der natürlichen Regung des Mitleids zeigen sich die andern des Zorns gegen die Feinde und „Hirten“, des Ueberdrusses an dem Volk. Wird der Hochmuth der Menschen verworfen und sollen die Reiter der Rosse zu Schanden, später auch alle Kriegswaffen ausgerottet werden, so ist es Jahve, der seinem Volk Kraft giebt und im Kampfe mit blitzenden Pfeilen und im Sturm der Wüste voranzieht. Diese Vorstellung von Jahve als dem allein gewaltigen Gott der Höhe, dem Anführer in den Schlachten, dem Beschirmer seines Volkes Israel, dürfen wir als eine alte betrachten, und Sacharja fügt keine neuen Züge hinzu. Denn auch in dem Ausspruch c. 9, 1: „Gott hat ein Auge auf die Menschen, wie auf alle Stämme Israels“ wird niemand einen universelleren Gedanken finden, als den, dass Jahve Israel gegen die Feinde in Schutz nehmen kann und will vgl. v. 8. Positive Absichten

auf „die Völker“ schreiben ja selbst Amos und Hosea dem Gott Israels nicht zu.

Nunmehr können auch die Zukunftshoffnungen des Propheten, abgesehen davon, dass ihnen in der zweiten kleinen Schrift nur noch ein geringes Plätzchen gegönnt wird, kaum die Erwartung rege machen, dass sich in ihnen ein sittlich-teleologischer oder ein rein religiöser Zug entdecken lasse. In Wirklichkeit spricht sich mehr als ein religiöses Gefühl oder ein sittliches Postulat der nationale Enthusiasmus aus, wenn auf siegreiche Schlachten, auf schimpfliche Demüthigung oder Vernichtung der Heiden und auf Wiederherstellung alten Glanzes und alter Macht gerechnet wird. Man kann sich nicht verbergen, dass hier ähnliche Erwartungen kundgegeben werden, wie sie Amos in seiner Polemik gegen die Vorstellung vom Tage Jahves bekämpft. In einem Punct mag die Anschauung unsers Propheten reiner sein als die des gewöhnlichen Volkes. Nach Befestigung seiner Herrschaft wird der König in Frieden regieren und Frieden den Völkern gebieten, ihn selbst aber wird Gerechtigkeit und Demuth auszeichnen. Aber freilich ist diese Schilderung dem Sacharja nicht eigenthümlich. Denn während die von Hosea entlehnte Idee, dass künftig die Waffen abgeschafft werden sollen, sich selbst durch die Störung, die sie c. 9 in den Zusammenhang bringt, als entlehnt verräth, ist die Gerechtigkeit ein unumgängliches Prädicat in der Characterisirung eines guten Königs und wird die Demuth von Amos und jedem religiös gesinnten Israeliten als die Grundeigenschaft eines religiösen Lebens betrachtet. Und man wird doch wohl nicht in Abrede stellen, dass die wenigen Sätze Sacharjas über den künftigen König durch die Characterzeichnung Davids in den Büchern Samuelis völlig verdunkelt werden.

Doch dies alles wird überwogen durch den einen Gedanken in c. 11. 13, 7—9, dass das Volk ein furchtbares Strafgericht erleiden soll, aus welchem nur der dritte Theil geläutert und als wahres Volk Jahves hervorgeht. Hier kommt der Judäer Sacharja in einem Stück über Hosea hinaus: die staatliche Zerrüttung Israels nöthigt ihm die Ueberzeugung auf, dass Jahves Zorn darüber sich in fast völliger Vernichtung des Volkes entladen müsse. Aber freilich äussert sich die sittliche Anschauungsweise des Judäers in so elementarer Weise, dass die höhere

Idee der Wiederherstellung, in welcher die israelitische Religion ihre Ueberlegenheit über den Standpunct des natürlichen Rechtsgefühls bewährt, nur in einem kurzen, an Hosea sich anlehnenden Ausspruch zur Geltung kommt.

6. Capitel.

Der Prophet Jesaia.

§. 14. Die Beurtheilung der innern Zustände in Juda.

Gegenüber dem Propheten, an den wir jetzt herantreten, erscheinen Amos und Hosea als Grössen zweiten Ranges: in dem neuen und vollen Lichte, das dieser helle Stern verbreitet, sammeln und verlieren sich die einzelnen Lichtstreifen, die sie in die Dämmerung versenden. Die wunderbare Vielseitigkeit seiner Fähigkeiten hat Ewald geschildert; den Reichthum, die Klarheit und die Bedeutung der Gedanken Jesaias wird die nachfolgende Erörterung uns zum Bewusstsein bringen. Zwar zollt auch Jesaia der Entwicklungsstufe, auf der zu seiner Zeit die Religion steht, seinen Tribut, die Grenzen seiner Gedankenwelt werden dem prüfenden Auge nicht verborgen bleiben: aber was die geistigen Errungenschaften Amos' und Hoseas verbunden mit der ihm eigenen Kraft und Gedankenfülle Grösseres aus sich hervortreiben konnten, dazu ist er fortgeschritten. Hat er sich, wie die genauere Vergleichung zeigt, an seinen Vorgängern gebildet, so ist von ihm eine nachhaltige Wirkung auf die Folgezeit ausgegangen, freilich in einer Weise, dass einige seiner Hauptideen von spätern Propheten einseitig aufgenommen und hartnäckig festgehalten wurden, sodass sie selbst einer neuen Entwicklung störend in den Weg treten. Aber nicht ihm, sondern seinen eifrigen Anhängern fällt dies zur Last; lebensvoll, wie seine Gedanken aus ihm heraustreten, waren sie in seiner Zeit lebenskräftig und lebenschaffend.

Seinen überragenden Geist zeigt schon der Reichthum der Vorwürfe, die ihn beschäftigen; und ebenderselbe macht es

schwer, unter ihnen den herauszufinden, der das leitende Interesse in Anspruch nehmen darf. Nur den Eindruck, den alle Reden dieses erhabenen Propheten auf jeden Leser machen, dürfen wir schon jetzt zu der Beobachtung verwerthen, dass der Gedanke der Hoheit Jahves die Prophetie des Jesaia characterisirt, ein Gedanke aber, der in verschiedener Gestalt und selbst mit verschiedenem Werth bei ihm auftritt. Sofern wir aber nach der bisher befolgten Methode uns zunächst immer an den reinen Stoff der prophetischen Schrift zu halten haben, gestattet uns der Inhalt der ältesten Rede c. 2 ff. mit den Urtheilen zu beginnen, die der Prophet über die innern Zustände in Israel oder vielmehr in Juda fällt.

Die erste Rede offenbart uns wie kaum eine andere die gewaltige Kraft und die ursprüngliche Richtung des Geistes Jesaias. In der Darstellung des Tages Jahves glaubt man den Ungestüm, die unbändige Urkraft der semitischen Natur einherbrausen zu hören, wenn der Gerichtstag geschildert wird als ein Gewittersturm, der über alles menschlich und irdisch Hohe daherfährt und alles Bestehende wegfegt c. 2, 9—22. In der ersten Flugschrift sind kurz alle Objecte, gegen die sich alle Strafreden wenden, zusammengedrängt; unter ihnen nimmt eine nicht unwichtige Stelle ein

der Götzendienst. Fremde Götter werden freilich von Jesaia kaum erwähnt. Cap. 17, 8 deutet er mit den Ascheren und Sonnensäulen auf die Verehrung der phönizischen Gottheiten in Nordisrael hin, c. 10, 4 vielleicht auf assyrisch-babylonische Götter[1]). Sonst begnügt er sich mit verächtlicher Nennung der goldenen und silbernen Schnitz- und Gussbilder der Götzen 2, 6. 20. 30, 22. 31, 7. Man soll sie wegwerfen, weil sie mit Händen gemacht 2, 8. 20. 17, 8. 31, 7, weil sie ekelhafte Dinge 30, 22, vor allem, weil sie nichtig, אֱלִילִ sind 31, 7, der alleinigen Hoheit Jahves Trotz bieten 2, 17. 18, vom menschlichen Hochmuth herrühren und menschlicher Gottlosigkeit zum Schutz dienen sollen 2, 8. 10, 4, also gleichsam personificirte Sünde

---

1) Lagardes Conjectur בִּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר s. in Knobels Commentar zum Jesaia, 4. A., herausgegeben von Diestel; vielleicht ist auch אָסִיר oder אָסוּר zu lesen, wie Jes. den Namen des assyr. Hauptgottes ohne Zweifel schreiben konnte vgl. Schrader, Keilinschr. u. A. T. S. 7.

sind 31, 7. Man bemerkt hier leicht den Unterschied Jesaias und Hoseas. Nicht Treulosigkeit und Erkalten der Liebe zu Jahve, sowie intellectuelle Verirrung, sondern der vergebliche Trotz und Hochmuth der nichtigen Menschen hat Jahve diese Gesellen gegeben. Die Waffe, die Jesaia schwingt, war ohne Zweifel von grösserer Wirkung und zeugt von mächtigerem Geist, als die sanften Mittel, deren sich Hosea bedient; aber die Macht und selbst die Hoheit Gottes sind vorerst elementare Begriffe und Jesaia würde von rein religiösem Gesichtspunct betrachtet tiefer stehen als Hosea, wenn er ähnlich wie dieser seine Hauptthätigkeit mit der Bekämpfung der Abgötterei erschöpft hätte.

Nahe mit dem eigentlichen Götzendienst ist noch zusammenzustellen jener geile Cultus unter den Terebinthen c. 1, 29 f., der wohl Jahve- und Naturdienst in unklarer Mischung vereinigte. Im Gefolge der sittlich indifferenten Naturreligion zeigt sich der Einfluss der Zauberer, Wahrsager, Pythonen, Traumdeuter etc. c. 2, 6. 3. 2. 8, 19. 28, 15. 29, 4. Insofern die letzteren das Schicksal verkündigen und zugleich auf dasselbe einwirken wollen und den wahren Propheten Concurrenz machen, ist der Glaube an sie ebenso verwerflich, abgeschmackt und in Widerspruch mit Jahves Hoheit als der Götzendienst 8, 19. 2. 6 ff. Zu ihnen seine Zuflucht nehmen ist eine doppelte Sünde; denn während sich das einerseits als Aberglauben qualificirt, da man mit den Mächten des Todes und Scheols pactiren möchte, macht es andrerseits für wahre Religiosität und das Wort Jahves verstockt vgl. z. B. 29, 9 ff. Hier zeigt sich die Wurzel alles Verderbens und Jesaia bekämpft darum als den schlimmsten Feind

den *religiösen Indifferentismus*, der im Zusammenhange mit seinen sittlichen Folgen die eigentliche Signatur seiner Zeit bildet. Nehmen wir Jesaia als Bussprediger — er ist mehr als dies —, so liefert ihm dieser Punct die meisten Texte, erscheint er hier auf der höchsten Höhe. Im Eingang des 1. c. behandelt er die Abkehr des Volkes von Jahve, die fühllose, fremde Haltung der widerspenstigen Söhne gegen Gott in einer Weise, wie sie gewaltiger und ergreifender kaum gedacht werden kann. Im 7. und 8. c. bildet grade den Grundton der hier zusammengearbeiteten mannichfaltigen Ausführungen die Ent-

rüstung über die Stumpfheit sowohl des Volkes wie des Königs, der in abergläubischer, schmachvoller Furcht die hochherzige Trostrede und das angebotene göttliche Zeichen abgelehnt hatte. Doch sämmtliche Stellen über dies Thema aus den Reden auszuziehen ist unnöthig, da der Prophet in dem Stück, das von seiner Berufung und der ihm gewordenen Aufgabe handelt, sich zusammenhangend darüber ausgelassen hat. Wird auch c. 6 die Harthörigkeit, Blindheit, Herzensträgheit „dieses Volkes da" als eine Wirkung der prophetischen Rede hingestellt, so bringt ja doch genau genommen dieselbe nicht jenen Zustand an sich, sondern nur ihren Comparativ hervor: das Volk ist bereits so entgöttlicht, dass das göttliche Wort nur noch Unheil bewirkt, indem es die Fühllosigkeit mehrt, und dass Jahve zum Stein des Anstossens, zur Schlinge und zum Fallstrick wird (8, 14). Der Prophet bringt sich und uns das merkwürdige Erfahrungsgesetz zum Bewusstsein, dass das Göttliche, wenn nicht religiöse und sittliche Förderung, dann Förderung in der Gottentfremdung und im Bösen schafft, ganz abgesehen davon, dass seine Verschmähung auch schliesslich Strafe nach sich zieht. Er befindet sich dem verstockten Volk gegenüber in einer ähnlichen Lage, wie der Apostel Paulus gegenüber dem pharisäischen Judenthum Röm. 9—11. 2. Cor. 3, freilich eine andere Lösung findend als dieser; von nun an kommt die Idee auf, dass in der Welt zwei geistige Mächte, das Heilige und die Sünde, der Tod, die Hölle, um die Herrschaft ringen. Indem Jesaia sich wie Amos fast gänzlich isolirt sieht, indem er dies aber doppelt stark empfindet, sofern er die prophetische Thätigkeit nicht unter dem unmittelbaren Druck der Gottheit vollbringt, sondern als seine sittliche Lebensaufgabe versteht, wird sich die Religion ihrer reinen Geistigkeit und Göttlichkeit unter Bedingungen bewusst, unter denen jede andere Idee aus dem Leben verschwinden würde.

Im Einzelnen äussert sich die religiöse Gleichgültigkeit beim gemeinen Volk durch das Bestreben, mit Gott durch äusserliche Beobachtung der Ceremonien und „Menschengebote" sich abzufinden c. 1, 11 ff. 29, 13, oder auch bei den Vornehmen durch Verleugnung jeder religiösen und sittlichen Pflicht. Die Rede c. 1, 11 ff. hat viel Aehnlichkeit mit der Hauptstelle im Buch des Amos c. 5, 21 ff.; die materialistische Ge-

sinnung der Grossen, die besonders c. 22. c. 28—32 gegeisselt wird, bezeichnet wohl die vorgeschrittene Entleerung des öffentlichen Lebens von den sittlichen und idealen Elementen der Religion zur Zeit Jesaias. In ein Wort zusammengefasst, lauten die Gedanken der Hauptstädter: lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt c. 22, 13 f. Den Propheten mit seinen Ermahnungen und Hinweisungen auf die drohenden Gefahren verspottet man; Männer und Weiber sind gleich sorglos; angesichts des Unterganges steigt nur die Prunksucht, Hoffart, Schwelgerei der Reichen, mehren sich die cynischen Gelage. Ebenso wie Amos ist Jesaia ergrimmt über die Rohheit und Gewaltthat gegen die Armen; und wenn er für die Zukunft verheisst, dass nicht mehr Nichtsnutzige und Leichtsinnige geachtet 32, 5 ff., dass glücklich sein sollen, die an alle Wasser säen und Stier und Esel in Bewegung setzen 32, 20, so fällt er damit ein Verdict über die zeitgenössische Gesellschaft, das auf völlige Zerrüttung aller Verhältnisse schliessen lässt, aber zugleich uns über die Höhe sittlicher Bildung, auf der der Prophet steht, Bewunderung abdringt.

Die ganze Verderbtheit der innern Zustände spricht sich in dem Urtheil aus, dass keine Besserung mehr zu hoffen, keine Rettung mehr möglich ist. „Nie wird euch diese Sünde vergeben, bis ihr sterbt", heisst es c. 22, 14 und nach c. 6 währt die Verstocktheit des Volkes so lange, bis das ganze Land umgekehrt und die Bewohner bis auf einen kleinen Rest vertilgt sind.

§. 15. Die politische Wirksamkeit des Jesaia.

Etwa gleichzeitig mit der Rede c. 2 ff. ist die andere c. 9, 7 ff., deren Stichwort der Refrain ist: Noch wendet sich nicht sein Zorn und noch ist seine Hand ausgereckt; und wie jene sich vorzüglich mit den innern Zuständen beschäftigt, so diese mit den äussern Verhältnissen Judas und Ephraims zu einander und zu auswärtigen Völkern. Gleich im Anfang wird als die Hauptsünde Israels hingestellt sein Stolz und Hochmuth, der da sagt: Backsteine sind gefallen, mit Quadern wollen wir bauen. Diese Worte zeichnen treffend die Politik der Grossen Israels und zugleich den Standpunct unsers Propheten.

Die Politik Jesaias wird gewöhnlich stiefmütterlich behandelt. Die gänzliche Vernachlässigung der historischen Seite unserer religiösen Schriften, die mit unbegreiflicher Unbefangenheit ganze Massen Stoffes in den prophetischen Büchern entweder völlig ignorirte oder kümmerlich umdeutete, hat sogar auf die historische Theologie schädlich nachgewirkt, da dieselbe wohl andere Ansichten, aber keine neuen Themata und Probleme gewonnen hat. Schon aus dem einfachen Grunde muss der politisch-zeitgeschichtliche Stoff Gegenstand der eifrigsten Aufmerksamkeit werden, weil er einen grossen, wichtigen und integrirenden Bestandtheil der prophetischen Literatur bildet, ohne den man die Weissagungen und die Aussprüche dogmatisch-erbaulicher Art nimmermehr verstehen kann und auf das Räsonnement des gesunden Menschenverstandes angewiesen ist. Indem wir die Urtheile Jesaias über die Geschichte seiner Zeit kennen lernen wollen, haben wir vor allem auf die Zeitfolge seiner Reden zu achten.

Die Erfolge des Usia und Jotham, von denen der erstere nach den assyrischen Denkmälern sogar dem mächtigen Tiglat-Pileser nachhaltigen Widerstand entgegengesetzt hatte, liessen in Juda nach und nach eine Partei aufkommen, die das kleine Reich für berufen hielt, eine bedeutende politische Rolle zu spielen. Wie man gerüstet war, welch ein kriegerischer Pomp sich in Jerusalem zur Schau stellte, das lässt sich am besten eben aus der Rede erkennen, in der Jesaia dagegen zu Felde zieht (c. 2. 3). Wie schon Amos und Hosea, so macht Jesaia gegen alle menschlich-irdischen Kriegsmittel, Wagen und Rosse, Thürme und Mauern und Kriegsheere, Gold und Silber, den Grundsatz geltend, dass Israel sich nicht auf sich selbst, sondern nur auf den allein hohen und mächtigen Jahve verlassen soll. Selbsthülfe ist Hochmuth, der Jahves Zorn und Strafe herbeizieht, und so hat denn schon Ephraim einen Theil der Strafe darin erlitten, dass es zu gleicher Zeit von den Syrern und Philistern mit vollem Munde gefressen wurde 9, 12. Dennoch nicht gebessert, hat es fernere Strafe zu gewärtigen, und ebenso Juda: im Innern reisst Anarchie ein, ein verzweifeltes Faustrechtleben, gegen das man vergebens auf Abhülfe sinnen wird 9, 18 ff. 3, 1—8, Juda und Israel und in letzterem die einzelnen Stämme zerfleischen sich gegenseitig

9, 21, und das Ende ist die Ueberfluthung durch ein Kriegsheer, die der Ueberströmung des Meeres gleichen und die Erde in Dunkel hüllen wird 5, 26—30. Was hiemit Jesaia droht, ergiebt sich mit innerer Nothwendigkeit aus den haltlosen Zuständen der Gegenwart. Ein schlechtes königliches Regiment c. 3, 22, die Ausbeutung der geringeren Stände durch die Gewalthaber und Richter 10, 1 f. 5, 7 ff., das unverständige Streben nach Kriegsruhm und die Eifersucht der beiden engverwandten Reiche belehren den Propheten, dass es nicht sofort eines äussern Feindes als eines deus ex machina bedarf, um beide Staaten der schrecklichsten Zerrüttung entgegen zu führen.

Scheinbar von einer ganz anderen Seite zeigt sich der Prophet, als nun durch den glücklichen Kriegszug der Syrer und Israeliten Juda an den Rand des Verderbens geräth. Obgleich er früher selbst dem judäischen Volk Gefangenschaft (5, 13), der Herrlichkeit Jerusalems den Untergang verkündigt hatte (v. 14 ff.), so giebt er doch hier die bestimmteste Versicherung, dass die feindlichen Könige, diese „zwei Stummeln rauchender Feuerbrände“, unverrichteter Sache werden abziehen müssen 7, 1—9; denn erst später, heisst es in der zusammengezogenen Niederschrift, werden die Tage kommen, wie sie seit Ephraims Abfall von Juda nicht da waren, wird der König von Assyrien mit den Egyptern Juda zum Kriegstheater machen v. 17 ff. Hier wird also Juda ein verhältnismässig glückliches Loos, dagegen Ephraim und Syrien, wie auch schon c. 17, der Untergang angesagt. Freilich scheint es nach c. 8, 11 ff. dem Propheten einen inneren Kampf gekostet zu haben, zu diesem für Juda glücklichen Resultat zu kommen; und auch in der kurz nach jenem Krieg gesprochenen Rede c. 1 wird es einer besonderen Gnade Jahves zugeschrieben, dass Juda ein kleiner Rest verblieb. Im Grunde aber ist sich Jesaia in der zuversichtlichen Erwartung, dass Jahve Jerusalem schützen werde, nicht untreu geworden; vielmehr hat er jenen Grundsatz, dass man sich nicht auf sich selbst verlassen solle, nun in positiver Weise in die hochherzige Ueberzeugung gewandelt, dass dem Glaubenden Jahve auf jeden Fall helfe 7, 9—11. Doch bemerkt man in den Reden in c. 7 und 8 als ein wichtiges Vehikel jener Ueberzeugung die Anschauung, dass Jerusalem aus dem beson-

dern Grunde nicht fallen kann, weil es der Wohnsitz Gottes ist und den Tempel in seiner Mitte hat[1]).

Eine andere Gestalt nehmen die politischen Verhältnisse zur Zeit Hiskias an, als Juda und Ephraim versöhnt und alle Völkerschaften an der syrisch-palästinensischen Küste, von egyptischen Emissären aufgeregt, bestrebt waren, dem Vordringen der Assyrer in einer grossen Coalition einen festen Damm entgegenzusetzen. Wie zu Hoseas Zeiten eine egyptische und eine assyrische Partei in Israel um die Oberhand stritt, so hat Jesaia mit einer egyptischen Partei zu kämpfen, die Anschluss an jenen Bund und an das für unüberwindlich gehaltene Egypten will. Vielleicht stand Jesaia anfangs allein, wahrscheinlich aber hat er eine national-religiöse Partei herangebildet, mit deren Hülfe er den König Hiskia vor dem Kriege mit Assur bewahrte, der Israel den Untergang brachte. Mit klarem Blick erkennt Jesaia, dass Egypten trotz seiner Prahlerei ein unzuverlässiger, unnützer Bundesgenosse sei: und seine Beurtheilung der Zustände nicht allein in Israel, sondern auch in den Nachbarländern, Moab und Philistäa (c. 16, 13 f. 14, 29 ff.) geben ihm die Ueberzeugung, dass gegen Assur keine menschliche Macht hilft. Denn Assur kommt auf den Befehl Gottes, als Gottes Zuchtruthe, Jahve selbst gab ihm Auftrag und Macht. Wir haben hier eine Geschichtsanschauung im grossen Stil. Durch eine Reihe von Jahren hindurch beobachtet er die göttliche Strafvollstreckung durch die Assyrer. Den Fall Samariens kündigt er vorher an c. 28; mit Genugthuung constatirt er c. 20 die Ohnmacht der Egypter und Aethiopen gegenüber dem König Sargon, der auch die philistäische Veste Asdod nahm. Und die bittersten Sarcasmen schleudert er c. 22 gegen die judäischen Grossen, die sich, wahrscheinlich im Jahr der Thronbesteigung Sanheribs und bei der Abfallserklärung Hiskias, der trunkensten Freude hingaben, während doch bald Elam und Kir gegen Jerusalems Mauern anstürmen werden.

Wieder verändert sich die Situation, als die assyrischen Scharen die judäischen Berge überschwemmen. Assur hat den ihm gewordenen göttlichen Auftrag überschritten: nicht als

1) Vgl. Ewald zu c. 7, 9, Hitzig zu 8, 6; ferner c. 8, 13—15, c. 29, 1. 31, 9.

Diener Gottes, sondern in eigenem Gelüst züchtigt es die Völker und zerstört die Königreiche. Das hochmüthige Herz des Königs von Babel lehnt sich gegen die Hoheit Jahves auf; seine Gesandten hatten gedroht, den Göttern Jerusalems thun zu wollen, wie denen der Heiden. Jetzt wenden sich die Drohungen Jesaias gegen den Assyrer und verkünden ihm den Untergang im Angesicht Jerusalems c. 10, 5—34. 14, 24—27; 17, 12 ff. 37, 22 ff. Dass auch hier der Widerspruch zwischen den Drohungen gegen die Hauptstädter und der Verheissung, dass die Assyrer vernichtet werden sollen, nur ein scheinbarer ist, beweist c. 29, 1—8. 30, 27—33. 31, 4—9, wo auch den Assyrern der Untergang vor Jerusalem angekündigt, zuvor aber die äusserste Bedrängnis der Davidstadt in Aussicht genommen wird. Dem Könige und dem Volke giebt aber Jesaia dieselben Rathschläge wie dem Ahas zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges; man soll sich nicht rüsten, die Festungswerke nicht verstärken (c. 22, 9—11 vgl. 7, 4) und mit den Aethiopen kein Bündnis schliessen, denn Jahve will selbst ohne Waffen die Feinde im letzten Augenblick vernichten (10, 33 vgl. 31, 8. 9). Und wie in jenem Kriege, so behält auch jetzt sein Glaube Recht: im Augenblick der Gefahr wird Sanheribs unermessliches Heer von der Pest dahingerafft.

Den dritten Theil eines Jahrhunderts hindurch hat Jesaia die verwickeltsten politischen Constellationen angesehen, zu allen Ereignissen, und zwar im Voraus, sein Urtheil abgegeben und sich, von unbedeutenden Nebensachen abgesehen, niemals getäuscht. Fürwahr ein grosses Resultat! Aber das einfache Mittel, das es hervorbrachte, die Quelle, aus der seine politische Weisheit floss, war nur *der Glaube, dass Jahve die Geschichte der Völker für seine Zwecke an seinem Volk lenke.*

Nur noch einmal und nach einiger Zeit, wenn anders wirklich das 19. c. die letzte Rede unsers Propheten enthält, lässt Jesaia sich über ein zeitgeschichtliches Ereignis vernehmen; er kündigt Egypten, in dem innere Unruhen ausbrachen, gänzliche Anarchie und ein hartes Joch an. Endlich werden aber Egypten, Assyrien und Juda sich zu friedlichem Verkehr verbinden. Nimmt man dazu die Erwartung, dass Juda und Ephraim wieder vereint die benachbarten Völker, die einst dem

David dienstbar waren, unterwerfen werden c. 11, 13 f., so dürfte damit das politische Ideal des Jesaia gezeichnet sein.

§. 16. Die Weissagungen Jesaias.

Die dritte Gruppe der Aussprüche unsers Propheten beschäftigt sich mit der Zukunft. Der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet sie als das eigentlich Prophetische; und wenn dies zwar falsch ist, da Hosea trotz seiner wenigen Weissagungen Prophet ist und Jesaia es ohne diese auch wäre, so treten sie bei ihm doch so bedeutsam auf und führen so unmittelbar in das Innere der jesaianischen Theologie hinein, dass sie eine eigene Besprechung erfordern. An die direct prophetischen Reden, diejenigen, die sich an das gegenwärtige Volk und die gegenwärtigen Verhältnisse halten, eng angeschlossen, stellen sich doch besonders die Ausführungen über die zukünftige Herrlichkeit ziemlich selbständig zu jenen und lassen zum Theil sogar durch Weglassung der Formel: „Jahve spricht es“ deutlich erkennen, dass der Prophet hier mehr aus und für sich selbst redet und seinem freien Wort nicht die Autorität geben will, die dem Wort Jahves zukommt. Wenn Ausführungen um so mehr den Namen Weissagung verdienen, je mehr sie den Causalnexus mit der Anschauung und dem Urtheil des Propheten über die gegenwärtige Zeitlage vermissen lassen, so ist es sehr wichtig hervorzuheben, dass die Weissagungen Jesaias grade am Meisten sein Privateigenthum und nicht von göttlicher Verbindlichkeit für die Uebrigen sind.

Gleichwohl sind auch die Weissagungen Jesaias von seiner prophetischen Zukunftsverkündigung und diese wieder von seinem Urtheil über die Gegenwart abhängig. Wir müssen uns deshalb auch hier eng an die Reihenfolge der Schriften binden und Combinationen verschiedener Reden nur dann vornehmen, wenn besondere Gründe es gestatten.

Ueberall, auch in den Reden, die sich hauptsächlich nur mit der glücklichen Seite der Zukunft befassen, wird angenommen, dass der künftigen Herrlichkeit das Gericht vorhergehe. Es lässt sich wohl zeigen, dass sich die Idee des Gerichts allmählich vertieft und erweitert.

Fest steht sie dem Propheten schon gleich anfangs und zwar in der Weise, dass nicht an eine unbestimmte Reihe von Züchtigungen, sondern an eine bestimmte Catastrophe gedacht wird. Der Tag Jahves, schon von Amos geschildert, nimmt in der ersten Rede c. 2. 3 eine neue grosse Bedeutung an. Achten wir auf die Ursachen des Gerichts, so werden ja c. 2, 6 ff. genug Sünden des Volkes genannt; aber die Bestrafung derselben bildet nicht allein das Motiv des Tages Jahves. Denn dass Strafen nicht mehr helfen, wie schon Amos es ausgesprochen, verräth auch Jesaia deutlich genug in der categorischen Verkündigung des Gerichts und in der Rede c. 9, 7 ff., die in gewisser Weise dem 4. c. des B. Amos nachgebildet zu sein scheint; vielmehr weil Züchtigungen nutzlos sind, deshalb kommt der Tag Jahves und sein Zweck ist völlige Vernichtung dessen, was die Menschen thun, haben und sind. Wenn z. B. c. 2, 22 den Israeliten der Mensch schlechthin substituirt wird, so dient das dazu, den Gegensatz zwischen dem, was in der Gegenwart ist, und dem, was sein soll, desto stärker hervorzuheben, den Eindruck zu verstärken, dass es auf eine völlige Umkehrung des jetzigen Zustandes abgesehen ist, den totalen Character des Gerichtstages klar zu stellen. Daher begnügt sich Jesaia nicht damit, das Hereinbrechen der Assyrer anzukündigen, obgleich diese das Werk müssen vollenden helfen 5, 25—30. 7, 14—25. 8, 5 ff.: auch von innen heraus vollzieht sich eine gewaltige Umwälzung, Bruder- und Bürgerkriege kehren das Land um 3, 5 ff. 4, 1. 8, 21 f. 9, 16—20 und Scheol schlingt Zions Pracht ein 5. 13 ff.

Es ist also eine Art jüngstes Gericht, dieser Tag Jahves; auch hat sowohl das Christenthum wie der Islam für das Bild des jüngsten Tages einzelne Züge aus diesen Schilderungen entnommen. Indessen ist für die Zusammenstellung des Tages Jahves mit dem jüngsten Gericht eine zwiefache Einschränkung nöthig. Einmal ist der Tag Jahves, obwohl auch er als ein totaler Abschluss der gegenwärtigen Epoche aufgefasst sein will, dies doch in den ersten Reden nur nach seiner innern Tendenz, denn es bleiben anfänglich Aram und Philistäa 9, 10 und überall Assyrien ausserhalb der Grenzen, in denen das Gericht wüthet. Untergeordnete Motive und politische Combinationen lenken zwar den Blick Jesaias nach und nach

auch auf Syrien 17, 1. 7, 7 ff., auf Moab 16, 13 f., auf Philistäa 14, 29 ff. [auf Tyrus c. 23], endlich auch auf Egypten und Aethiopien c. 20, von denen die ersteren sich Feindseligkeiten gegen Israel haben zu Schulden kommen lassen, die letztern Juda eine stete Versuchung zum Kriege und falschen Vertrauen auf Menschen sind und die allesammt von den Assyrern bedroht werden; doch kommt der Prophet nicht sobald dazu, den Untergang all' dieser Völker und Israels in einem Gesammtbilde anzuschauen. Einer viel wichtigeren Modification aber unterliegt jene Parallele auf Grund des Umstandes, dass Jesaia überall das Endgericht in nächster Nähe erwartet. Anfänglich wagt er sogar genaue Zeitbestimmungen von zwei, drei Jahren 7, 14. 8, 4. 16, 3. 14 [1]). Einmal sieht er sich sogar genöthigt, vor den Spöttern über das scheinbare Ausbleiben des Gerichts, das er c. 28, 21. 29, 9. 14 als ein unerhörtes, befremdliches Werk bezeichnet, sich zu erklären und Jahves Verhalten als ein planmässiges zu rechtfertigen. Gott macht es, führt er c. 28, 23—29 aus, wie ein Landmann, der alles sowohl auf die rechte Weise wie zur rechten Zeit thue, indem er bald pflüge, bald ernte, dies Getreide hier, dort jenes säe und beim Auskörnen hier den Stecken, dort die Dreschschleife anwende. Hier finden wir also dieselbe ungeduldige Weltanschauung, die auch Amos, die überhaupt jede Zeit hat, die den Begriff der Entwicklung noch nicht gefasst und die Berechtigung der Sünde als eines der geistigen Factoren der Weltgeschichte noch nicht begriffen hat. Jesaia nun grade verlangt um so dringender die Beschleunigung des Gerichts, je tiefer er von der Haltlosigkeit der gegenwärtigen Zustände und von der Nothwendigkeit einer absoluten Aenderung überzeugt ist.

Diese Ueberzeugung findet ihren vollendetsten Ausdruck in der summarischen Darstellung, die der Prophet c. 6 von den Aufgaben und dem Endzweck seiner Thätigkeit giebt. Das 6. c. enthält eine categorische und klar bewusste Erklärung des Inhalts, dass von jetzt an die göttliche Wirksamkeit nur noch darauf aus ist, die gegenwärtige Richtung des Volkes zum Bösen zu ihrem Ziel und in sich vollendeten Abschluss zu bringen, um darauf eine

1) C. 7, 8^b ist unecht.

völlig neue Epoche beginnen zu lassen. Aus diesem Gesichtspunct wird die von Gott bewirkte Verstockung des Volkes vollkommen klar, die ein unlösbares Problem bleiben müsste, sobald man den bezeichneten Zweck ausser Augen lässt [1]). Innerlich ist damit die Totalität des Endgerichts sicher gestellt: in seinen spätern Reden kommt nun aber Jesaia auch dazu, extensiv das Gericht als ein absolutes aufzufassen. Diesen Abschluss seiner Gerichtsverkündigung erreicht er dadurch, dass er auch die Assyrer in den Kreis der zu richtenden Völker hineinzieht und nun Jahve als der einzige Gerichtsvollstrecker auftritt, der sich dann auch keiner Mittel mehr bedient c. 29, 5 ff. 30, 27 ff. 10, 5—34. 17, 12 ff. Dass sich dessen Jesaia auch bewusst ist, zeigt der Ausdruck „Jahves Rathschluss über die ganze Erde“ 14, 26, nebenbei auch die Erwartung, dass das ferne Aethiopien, dem zu drohen kein Anlass war, Jahve einst Opfer darbringen wird 18, 7.

Die Hoffnungen des Propheten sind von den Drohungen überall abhängig; in den letzten Reden ist dies dem Jesaia selbst so gegenständlich geworden, dass er sich wiederholt desselben wirksamen Uebergangs von dem einen Thema auf das entgegengesetzte bedient. Wir haben also Gelegenheit, nun noch einmal auf dem Revers die allmähliche Entwicklung der Zukunftsideen unsers Propheten zu beobachten.

Hier kommt uns zunächst in den Wurf jenes Fragment c. 2, 2—4, das die erste Rede an ihrer Stirn trägt. Der unbekannte Verfasser, von dem es sehr zu beklagen ist, dass wir nicht mehr von ihm besitzen, nimmt einen höhern Aufschwung als seine Vorgänger. Am Ende der Tage, welches man nicht in allzu ferner Zeit zu denken braucht, das aber doch wohl einen Abschluss der gegenwärtigen Zeit bedeutet, werden viele

1) Der unreligiöse Zug, sowie das Widersinnige oder das Sophistische kommt in die Lehren von der Prädestination und der Verstockung, wie die letztere dem Jesaia z. B. von Delitzsch aufgebürdet wird, dadurch hinein, dass man sie einerseits individualistisch, andrerseits juristisch deutet und die allgemeinen Zwecke Gottes in seiner Leitung der Geschichte ignorirt, die doch vor der Glückseligkeit oder Verdammnis der Einzelnen den Vorrang behaupten. Paulus macht es Röm. 9—11 anders, denn nach ihm verstockt Gott die Juden zu Gunsten der Heiden.

und grosse Völker zu dem über alle Hügel erhabenen Berg Gottes strömen und sich der Thora Jahves zuwenden, Jahve wird sie beherrschen, und ein Zustand ungestörten Weltfriedens wird eintreten. Da uns mehreres fehlt, so lässt sich nicht sagen, auf welchen Grundlagen diese Zukunftshoffnungen ruhen, während doch hierdurch ihre Bedeutung wesentlich bedingt wird. Sind sie vielleicht nur ein Reflex der gewöhnlichen Volksvorstellung vom glücklichsten Zustande des Reiches vgl. 1. Kön. 4, 24 f. 1. Macc. 14, 8—12, so zeigen sie doch ein klares Bewusstsein von dem Werth der wahren Religion, von ihrer Tendenz, sich den Völkern mitzutheilen, von der ihr allein innewohnenden Kraft, die Völker zu versöhnen und zu beglücken, wie es ähnlich z. B. im Segen Noahs ausgesprochen ist.

Wir werden nun sehen, dass Jesaia erst allmählich zu einer ebenso universalen Entfaltung seines Zukunftsideals gelangt; aber jeder Satz, den er in dieser Beziehung ausspricht, erhält ein doppeltes Gewicht dadurch, dass ihm die ganze Schwere der vorangehenden Gerichtsverkündigung anhaftet. Von jedem Verdacht nationaler Schwärmerei und sinnlichen Optimismus frei, beschreibt unser Prophet das Ideal eines neuen Lebens, das von dem gegenwärtigen durch eine völlige Kluft getrennt ist. Eine Kleinigkeit, die aber characteristisch ist, wollen wir nicht übersehen: Jesaia lässt den letzten Satz des Fragments weg, wie wir aus Micha wissen. Das Bild behaglichen Stilllebens, das uns in dem Satz: „Jeder wird unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum sicher wohnen", gemalt wird, stimmte nicht zu dem furchtbaren Ernst seiner Gedanken und mochte, so poetisch es uns anmuthet, dem Propheten schon zu sehr nach den vergnüglichen und alltäglichen Träumereien leichtherziger Poeten aussehen. Dass ihn das ganze Fragment wenig beeinflusst, erkennt man aus der nächstfolgenden Zukunftsschilderung, denn in c. 4 beschränkt er sich auf Israel. Jahve wird die Schuld Jerusalems durch den Geist des Gerichts und des Feuers, durch seinen verzehrenden Feuerhauch, wegschaffen und die von Israel zur Rettung würdig Befundenen zu einem heiligen Volk machen, unter dem er auf Zion in der Rauch- und Feuersäule wohnt [1]) und das sich der Frucht des Landes, des צמח יהוה

1) Cap. 4, 5. 6 ist übrigens schwerlich in der ursprünglichen Form erhalten; ich verzichte aber auf Besserung der Stelle.

erfreuen darf, da die Frucht, als von Gott gegeben, nicht zu den Dingen gehört, mit denen der Mensch sich brüsten kann.

Die Reden aus der Zeit der syrisch-ephraimitischen Invasion c. 7. 8 enthalten zwar keine Zukunftshoffnungen, die vielmehr erst c. 9 folgen, sind aber auch für diese insofern wichtig, als wenigstens der Zeitpunct des Endgerichts genau festgestellt wird. Ein junges Weib, sagt Jesaia zu Ahas, das jetzt empfängt, wird dann, wann sie gebiert, also nach kaum einem Jahr, ihren Sohn Immanuel nennen können, denn innerhalb dieser Frist werden die jetzigen Dränger, Pekah und Rezin, abgezogen und ihr Land verwüstet sein. Abermals nach kurzer Zeit, wo das Kind zum Selbstbewusstsein aufwacht, werden die Assyrer und Egypter sich im Lande tummeln und es so furchtbar verheeren, dass man von der Milch der Kuh wird leben müssen. Dieselbe Ueberzeugung bekräftigt der Prophet durch Aufstellung einer Tafel mit der Aufschrift „Schnellraub - Eilebeute“ und durch die Ertheilung dieses Namens an seinen ihm damals gebornen Sohn c. 8, 1—8. Nachdem die Assyrer das Gericht gebracht haben, geht über dem Volk, das im Finstern wandelt, vor allem also über den Bewohnern der nördlichsten Districte, die Tiglat-Pileser gefangen fortführte, das Licht auf, und der Stecken des Treibers wird in einer Schlacht gebrochen, die ähnlich ist der Niederlage der Midianiter durch die dreihundert Krieger Gideons oder also eigentlich durch Jahve allein. Dann wird ein König herrschen auf Davids Stuhle, das Reich mehren und mit Gerechtigkeit regieren, den man nennen wird: Wunder von Rath, starker Gott, Vater der Beute, Fürst des Friedens. Er wird also alle Eigenschaften besitzen, die man bei einem König des Volkes Jahves erwarten darf; und sein Reich wird bestehen von nun an bis auf immer. Ob der König selbst ewig leben wird, ist aus dieser Formel, zumal bei ihrer losen Verbindung mit dem Vorhergehenden, nicht auszumachen, jedoch von vornherein unwahrscheinlich, da Jesaia über eine ewige Lebensdauer, von der sich sonst keine Spur zeigt, doch wahrlich deutlicher sich hätte ausdrücken müssen, als mit einer schwungvollen, doch sehr gewöhnlichen Redewendung; andrerseits könnte nur ein Pedant von ihm fordern, neben dem ersten König auch seine Nachfolger treulich aufzuzählen [1]).

1) Die Person des Immanuel und die der Alma haben für die

Einen neuen Fortschritt machen die Zukunftsideen Jesaias in den Reden aus der Zeit, als die Assyrer nicht mehr wie z. B. c. 5, 26 ff. 7, 18 ff. im dunkeln Hintergrunde standen, sondern sich anschickten, über Palästina und Egypten herzufallen und mit ihnen die Catastrophe nahte, in der Jesaia das Endgericht sah. Wenn in den Reden gegen den Anschluss an die

---

Theologie eine um so viel grössere Bedeutung gewonnen, eine um so geringere sie für Jesaia selbst haben, und blos aus diesem Grunde muss noch etwas näher auf sie eingegangen werden. Zwar haben sich manche Exegeten von der alten Verwerthung beider insofern emancipirt, als sie die Alma nicht mehr auf die Maria und den Immanuel auf Christus deuten. Ewald hält aber noch am Messias fest, obgleich der Messias immer nur in Verbindung mit dem Endgericht, von dem hier noch nicht die Rede ist, auftritt, obgleich Jesaia ihn schwerlich so nebenbei und in einer Strafrede erwähnt hätte, obgleich Ahas das drohende Zeichen so leicht vereiteln konnte, wie er das tröstliche verschmähte, obgleich nach c. 11 der Messias ein Davidide sein soll, während doch zur Zeit der Rede der Thronfolger Hiskia schon 10—11 Jahr alt war, obgleich endlich niemand von den Zuhörern gewusst hätte, wen der Prophet mit der Alma meine. Aber überhaupt geht die Deutung auf den Messias von der falschen Ansicht aus, als ob auf die Person desselben an sich etwas ankäme, während vielmehr die Erwähnung des künftigen gerechten und mächtigen Herrschers nur von dem Umstande bedingt ist, dass Jesaia keine andere Regierungsform kennt, als die königliche, und das Volk Jahves sich nicht anders vorstellen kann, als staatlich organisirt. Die Deutungen des Immanuel auf einen Sohn des Propheten oder der Alma auf eine zufällig anwesende Frau bedürfen keiner ernstlichen Widerlegung; sie stehen übrigens ebenfalls noch unter dem Bann der alten Auslegung, indem sie wider den Zusammenhang und wider die Absicht des Propheten die Personen in den Vordergrund stellen. Vergegenwärtigen wir uns also die Situation, aus der das zweite Zeichen erfolgt.

Jesaia hat dem Ahas, dessen Herz bebte wie ein Blatt am Baum, Muth eingesprochen und ihm zur Bestätigung der Verheissung, dass die zwei feindlichen Könige urplötzlich vom Schauplatz verschwinden werden, ein Zeichen von Jahve angeboten, ähnlich wie es Gideon erbat und erhielt. Ahas hat es schnöde abgelehnt. Nun fährt der entrüstete Prophet, wenn wir zunächst die Bilder weglassen, so fort: Zwar die einmal gegebene göttliche Verheissung wird erfüllt, die feindlichen Könige werden in kürzester Zeit unschädlich gemacht werden; aber weil du nicht geglaubt hast (v. 9), so soll nun, und zwar ebenso schleunig, ein Uebel über dich kommen, das schlimmer ist als alles Vorhergegangene;

Egypter c. 28—32 die Bedrängnis Jerusalems und die plötzliche Erlösung und die völlige Niederlage Assurs noch immer mehr hypothetisch verkündigt wird, insofern das Bündnis gegen Assyrien noch nicht völlig feststand, so ist der Prophet in den auf das Heranrücken Sanheribs sich beziehenden Stücken zu einer festen Ansicht über das Ineinandergreifen des Ge-

---

der König von Assyrien soll dich und dein Land heimsuchen. Statt aber so nüchtern zu sprechen, bedient sich der erregte Prophet eines sehr wirksamen Ueberganges, indem er, plötzlich Zeichen mit Zeichen vertauschend, dem König zuruft: Du willst dir kein Zeichen von Gott erbitten, so giebt dir Gott ungebeten ein Zeichen: siehe, das junge Weib — einerlei, welches — empfängt und gebiert einen Sohn, den nennt sie »Gottmituns«, denn die feindlichen Könige, vor denen du zitterst, sind zu Schanden geworden, wie Jahve gesagt hat; kann der Knabe zwischen Gut und Böse unterscheiden, so lebt er, so leben alle (v. 21 ff.) von Milch und Butter, denn die Egypter und Assyrer verheeren das Land. Also auf die eindrucksvolle Hervorhebung der kurzen Zeitfristen kommt es dem Redner an, denn in ihnen liegt das Wunderbare, das Ueberraschende und Schreckende, das den König, der nicht glauben will, die Wahrheit fühlen lassen soll. Das Weib aber und ihr Sohn sind lediglich vorgestellte Grössen, und das Bild eine concrete Veranschaulichung eines Satzes, der Eindruck machen soll. Ebenso gut hätte der Prophet, wenn auch minder nachdrücklich, sagen können: siehe, der Feigenbaum blüht, er bringt Früchte, — dann wird man sagen können »Gott mit uns!« die Früchte fallen ab, der Baum ist welk geworden und die Assyrer sind im Lande (vgl. Mtth. 24, 40 f.). Das Zeichen ist also ein solches wie Ex. 3, 12, ein blosses Erinnerungszeichen; wenn später die Syrer und Ephraimiten abgezogen sind, wenn darauf Juda von den Assyrern heimgesucht wird und der Ertrag der Viehzucht oder der Jagd das Leben fristen muss, dann sollen dem Ahas die jetzt vom Propheten geredeten Worte ans Ohr schlagen und ihm beweisen, dass Jahve wahr geredet hat. Genau denselben Sinn hat die Inschrift jener Tafel c. 8, 1. 2, die ebenfalls einen imaginären Namen trägt »dem Raubebald« und deren Inhalt wie der der versiegelten Rolle 8, 16 erst dann als wahr erkannt wird, wenn die Weissagung sich erfüllt. Da aber im c. 7 das Bild von dem jungen Knaben nur des contrastirenden Uebergangs halber gewählt ist, so hält sich Jesaia gar nicht lange dabei auf; das Wort Immanuel kommt c. 8, 8. 10 noch einmal als Stichwort vor, wird aber 8, 10 mit כי in einen Satz aufgelöst; und eine stehende Figur in den Zukunftsbildern ist der Immanuel so wenig, dass er nach c. 8 gar nicht mehr erwähnt wird, also diesseits des Endgerichts bleibt.

richts und der Wiederherstellung gelangt. Zuerst wird Juda und Jerusalem in die allergrösste Noth kommen, damit das Gericht aufs Vollkommenste vollzogen wird; aber darauf, im Augenblick der grössten Gefahr, wo schon der Assyrer zum Schlage ausholt, wirft ihn Jahve durch ein unmittelbares Eingreifen nieder. Diese Vorstellung liefert dem Jesaia eine Reihe der effectvollsten Contraste s. c. 10, 16 ff. 30—34; 17, 12 ff. 18, 5 f.; 14, 24—27; vgl. 29, 1—8. 30, 27—33. Gleich wichtig ist hier der Umstand, dass zwischen der Gerichtscatastrophe und der folgenden neuen Epoche nicht der geringste Zeitraum gelassen wird, und der andere, dass Jahve sich allein alles Thun vorbehält; es soll also auch gar nichts Menschliches in die neue Schöpfung mit einfliessen.

Dominirt hier also der rein religiöse Gedanke, so stellt sich ebenderselbe dar in der speciellen Vorstellung, dass der feindliche Angriff auf die Davidsstadt, auf den „Heerd Gottes", auf den Berg Zion c. 29, 1. 2. 7. 8 das Signal zu Jahves Eingreifen abgiebt, ferner in der Bezeichnung des Restes Israels als eines heiligen Samens. Sofern nicht alle Uebriggebliebenen schon jetzt treue Diener Jahves sind, werden sie sich zu ihm bekehren 10, 20 ff., und Jahve selbst wird sein Volk in Zukunft belehren und leiten 30, 20 ff.; übrigens wird er es durch die jetzt in Egypten und Assur zerstreuten Israeliten verstärken 11, 11—17. Ein Geist aus der Höhe wird über alle ausgegossen werden, der Gerechtigkeit und deren Frucht, Frieden und Sicherheit, hervorbringt 32, 15 ff.; zugleich aber wird sich die ganze Natur verändern, das ganze Land in ein Fruchtgefilde sich umgestalten 29, 17; kahle Berge werden fruchtbar werden „am Tage des grossen Blutbades, wenn die Thürme fallen", die Sonne wird siebenfachen, der Mond Sonnenglanz haben c. 30, 23—26; selbst in die Thierwelt zieht der allgemeine Friede ein c. 11, 6—8. Vor allem aber senkt sich der Geist auf das Reis, das aus Isais Stamm sprosst, der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rathes und der Kraft, der Erkenntnis und der Furcht Gottes, sodass der König gerecht herrschen, dem Armen helfen und den Frevler mit dem Hauch seines Mundes tödten kann, dass Recht und Treue seine Rüstung ist c. 11, 1—5; vgl. 28, 6. 32, 1 ff.; ihn werden die Völker aufsuchen und seine Residenz wird Majestät sein 11, 10; vgl. 18, 7.

So sehr nun auch das religiöse Moment die Vorderhand hat, so wirkte doch das sittliche Urtheil des Propheten zur Conception der Gerichtsidee mit: und wie es sich denn schon in den Aussprüchen über das gerechte Regiment der künftigen Könige und Grossen geltend macht, so erstreckt sich die Aufmerksamkeit Jesaias sogar auf die socialen Zustände in der künftigen Zeit der Herrlichkeit. Es giebt dann nicht mehr Elende und Gedrückte, keine geistigen Gebrechen; leere und gemeine Menschen spielen nicht mehr die erste Rolle; an die Stelle der Palastbewohner tritt der schlichte Ackerbauer c. 29, 18—24. 32, 2—8. 20. Und zu der Zeit wird eine Strasse sein von Egypten nach Assyrien, und beide Länder werden friedlich mit einander verkehren, und Juda wird der Dritte im Bunde sein c. 19, 23—25. Uebrigens hat diese unsre Nachzeichnung der jesaianischen Zukunftsbilder nicht den Sinn, als ob alle einzelnen Züge in vollkommener Uebereinstimmung zu einander ständen und ein nüchtern schematisirender Verstand nicht Incongruenzen entdecken könnte. Aber dieselben würden nur dann Bedeutung haben, wenn wir aus den Weissagungen unsers Propheten Dogmen machen müssten.

Das eigentlich Schöpferische in diesen Weissagungen liegt darin, dass Jesaia nicht blos auf eine glückliche Wendung, sondern auf eine absolute Neubildung aller Verhältnisse ausgeht. Sein Zukunftsideal ist nicht eine Idealisirung der Gegenwart, nicht ein Product dichtender Phantasie, sondern eine völlige Neuschöpfung; und ihr Schöpfer ist jener Glaube, der angesichts der überwältigendsten Gefahren mit ruhiger Zuversicht auf den Heiligen Israels harrt (30, 15). Um denselben in seiner ganzen Grösse zu würdigen, muss man bedenken, dass der Prophet in sich selbst einen Widerstand zu überwinden hatte, von dem das verblendete Auge seiner Zeitgenossen nichts gewahrte. Denn sahen sie höchstens äussere Gefahren, so wusste er, dass von Jahve Vernichtung beschlossen sei (28, 22). Sein Glaube lag im Kampf mit seinem sittlichen Urtheil, das sein Volk schonungslos verdammte. Indem er dies Läuterungsfeuer bestand, war er befähigt, in völligem Bruch mit der Gegenwart, gereinigt von aller natürlichen Eigenliebe für das, was ihm aus dem Bestehenden anhänglich geworden war, einen neuen Anfang, eine neue Epoche nicht blos auszumalen, zu wünschen, zu hoffen,

sondern mit vollkommener Gewissheit (Hebr. 11, 1) zu fordern, im Namen Jahves zu verkündigen. In seinem Glauben hatte ihm Gott das Pfand geliehen, das diese Zukunft verbürgte, das Wunder wirklich gemacht, das ihn in jenes Wunderland hinübertrug, wo man nicht böse thut noch schlecht, weil es so voll ist von Jahves Erkenntnis, wie Wasser das Meer bedecken. Hatte er doch selbst nicht gezweifelt, dass Jahve auf sein Wort aus dem Himmel oder der Hölle ein Zeichen geben werde, und in diesem Glauben die höchste Forderung der Religion erfüllt, sich über die Welt zu erheben.

§. 17. Die religiösen und sittlichen Ideen Jesaias nach ihrem inneren Fortschritt.

Bei einem Jesaia, dessen Weissagung c. 11, 1—9 eins der grössten Wunder in der vorchristlichen Weltgeschichte ist, hält es schwer, die nöthige Objectivität zu bewahren, um nicht aus der ruhigen Unbefangenheit der historischen Würdigung in den Ton bewundernder Lobrede zu fallen. Dennoch kommt es grade bei ihm und zwar desto mehr, je bedeutender er selbst und je wichtiger seine Prophetie für die Folgezeit ist, darauf an, die richtige geschichtliche Einsicht in seine Ideen in aller erreichbaren Schärfe und Klarheit zu besitzen. Wenn nun bisher eine innere Entwicklung in seinen Gedanken wahrnehmbar zu sein schien, so werden wir auch jetzt, wo wir dieselben auf ihren allgemeinen Ausdruck zu bringen haben, nicht alle Reden durcheinanderschütteln und daraus ein jesaianisches System herrichten dürfen, sondern alle Ideen vielmehr in dem geistigen Fluss halten müssen, in welchem sie sich selbst in dem Geist des von einer Erkenntnis zur anderen fortschreitenden Propheten hielten.

Dass nun in Jesaias Religionsauffassung das religiöse Moment vorwaltet, dass Jesaia also in die Reihe von Propheten gehört, als deren Typus wir den Hosea hingestellt haben, ist uns bereits klar geworden; aber eben so klar ist auch, dass sich die ersten Reden des Propheten näher an das Buch des Amos anschliessen. Die Verbindung zwischen dem religiösen und dem sittlichen Moment übernimmt die Gottesidee, die auch in den ersten Schriften Jesaias viel wirksamer hervortritt

als bei Amos, die also auch zuerst behandelt sein will. Gott Jahve ist dem Jesaia der König, der unumschränkte Herrscher der Welt. Ein Vergehen gegen ihn characterisirt sich als Majestätsverbrechen und alle Sünde ist Hochmuth. Es ist von Interesse, dass Jahve in den Reden vor dem syrisch-ephraimitischen Kriege nur zweimal (5, 24; 17, 7) „der Heilige Israels" genannt wird, während unzählige Mal der Name „Jahve der Heerscharen", der seine kriegerische Natur hervorhebt, ferner das Prädicat der Furchtbarkeit, der schreckensvollen Grösse[1]) vorkommt, wie andrerseits am Menschen seine Niedrigkeit und Geschöpflichkeit (17, 7) betont wird. Wie der ältern Zeit, wie den Eiferern um Jahve, so liegt hier auch dem Jesaia daran, den Abstand zwischen Gott und dem Menschlich-Irdischen möglichst stark auszudrücken. Seit jener Ekstase c. 8 aber, in der ihm der Gedanke durchbrach, Jerusalem könne nicht fallen, weil Jahve in ihm sein Heiligthum habe oder vielmehr selbst sein Heiligthum sei, wird der Begriff der schreckensvollen Grösse Jahves ersetzt durch den der כבוד und des קדש, die beide von jetzt an die herrschenden und für den jesaianischen Sprachgebrauch gradezu characteristischen Attribute Gottes werden. Da vorzüglich der Begriff der Heiligkeit häufig ganz absonderliche dogmatische Weiterungen hervorgebracht hat, so müssen wir denselben etwas eingehender besprechen, als sonst nöthig wäre.

Philosophische und theologische Beurtheilung der alttestamentlichen Religion hat den Begriff der Heiligkeit theils metaphysisch für die angebliche Transcendenz Gottes, theils moralisch und in Synonymie mit dem unbiblisch-juristischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes als Ausdruck für die Conformität Gottes mit der eigentlich höchsten Gottheit, dem abstracten Gesetz, verwerthet. Geschah das mit Recht, so haben die neutestamentlichen Schriftsteller den Begriff schlecht genug gehandhabt, da sie fast nur dem Geist das Attribut der Heiligkeit geben, der doch wohl mit der Transcendenz und dem Gesetz recht wenig zu thun hat. Dasselbe gilt aber auch von Jesaia. Er nennt

1) Ich wähle diese Bezeichnung, um die Ausdrücke des 2. c.: פחד, גאון הדר, נשגב von denen der spätern Reden: כבוד und קדש zu unterscheiden.

Gott nicht eigentlich schlechtweg heilig, sondern Jahve ist der Heilige Israels. In der Stelle c. 6, 3, für die Delitzsch mehr trotz, als wegen des neuen Testaments die altdogmatische Deutung auf die Trinität festhält, wird die Heiligkeit Gottes in eine gewisse Parallele gestellt zu der Majestät. Von der Majestät Gottes ist die ganze Erde voll, denn die ganze Welt ist Abglanz seiner Macht und Herrlichkeit. Die Kabod ist nicht die Bethätigung der Macht selbst, sondern nur ihre Erscheinung; sie ist demnach zunächst ein ästhetischer Begriff und gehört speciell in das Gebiet des Erhabenen; und sie hat das ideale ästhetische Gepräge reiner als der Begriff des פחד (c. 2, 10. 19. 21), sofern der letztere die natürlichen Regungen der Furcht, also ein persönliches Interesse, miteinmischt. Man darf wohl sagen, dass der Begriff der Majestät Gottes die Religionsanschauung des Jesaia hoch über die Naturreligion erhebt, denn er befreit Gott von der Verschlingung und dem physischen Zusammenhange mit der Welt, ohne ihn in einen abstracten Gegensatz zu derselben zu stellen; er steht selbst im Gegensatz sowohl zu dem sinnlichen Optimismus der Naturreligion als zu dem Pessimismus der naturalistischen Philosophie, die beide ihren Ursprung im Hedonismus haben, denn er entrückt Gott den Sinnen und lässt doch seine Herrlichkeit die ganze Erde verklären. Wird aber zu der Majestät die Heiligkeit in Parallele gestellt, so ist von vornherein wahrscheinlich, dass auch sie zunächst ein ästhetischer Begriff ist. Das wird bestätigt dadurch, dass der Begriff der Heiligkeit seine nächste Anwendung im Gebiet der religiösen Handlungen findet, die Schleiermacher, der übrigens den biblischen Sinn jener göttlichen Eigenschaft nicht erkannt hat, als darstellende, d. h. ästhetische, richtig bezeichnet. Da nun blos Israel Jahve kennt und ihm dient, so versteht man, warum Jahve der Heilige Israels genannt wird. Die Heiligkeit ist also diejenige Modification der Majestät, die den Diener Gottes und als dienenden angeht. Das Volk, das Land ist heilig, weil Jahves Cultus in seiner Mitte ist; der Tempel oder im weitern Sinn der Berg Zion, das Opfergeräth, der fungirende Priester sind heilig, das Volk heiligt sich, ein Krieg, ein Fasten wird geheiligt, geschenkte Sachen oder Menschen werden geheiligt, sofern sich alle diese Dinge oder Handlungen unter den Begriff des Cultus stellen

oder mit dem Cultus in Verbindung gebracht werden. Auf diesem Wege kann die Heiligkeit auch ein Eigenthumsverhältnis ausdrücken, obwohl schon ihr Gegensatz, das Unreine und Niedrige (6, 5), darauf hinweist, dass dies nicht der ursprüngliche Sinn ist. Ebenso ist zwar die Heiligkeit nicht „eine Gesammtbezeichnung des wahren allmächtigen Gottes als des Bundesgottes in Israel“ und bezeichnet nicht „seine unmittelbare Offenbarungsverbindung mit Israel“, denn die sittlichen Charactereigenschaften Gottes und die daraus entspringenden Forderungen fallen nicht unter den Begriff der Heiligkeit, ja nicht einmal das religiöse Moment wird völlig durch diesen ästhetischen Begriff gedeckt; aber wie in der Schönheit des Körpers dessen Gesundheit und Kraft, wie in der Erscheinung des Fürsten und in dem Ceremoniell, mit dem er umgeben ist, seine Macht sich widerspiegelt, so drückt die israelitische Religion in dem Begriff der Heiligkeit und in der entsprechenden Form der Cultushandlungen die Anschauung von der Herrschermacht Gottes und dem Herrscherverhältnis aus, in welchem er zu dem Volk Israel steht; Gott spricht nicht als der Heilige, aber herrscht und erscheint im Herrscherglanze als solcher. Daher ist die dieser Anschauung entsprechende Stimmung die der Furcht und Ehrfurcht (Jes. 8, 13. 14[a]), wie der Majestät die Bewunderung und der freudige Lobpreis entspricht. Endlich ist der Inhalt jenes Begriffs zwar keineswegs der des „absoluten Lebens Gottes, das jeder Verunehrung entzogen in ihm selbst ruht“, und eine „schlechthinnige Heiligkeit“ ist ein Unding; wohl aber wehrt Gottes Heiligkeit das Ineinanderfliessen des Menschlichen, Nichtigen, und der Gottheit und die dadurch entstehende Trübung der Gottesidee ab, setzt deshalb eine ideale Vollkommenheit und Selbständigkeit der göttlichen Persönlichkeit voraus. Wenn nun alles Aesthetische auf der Form beruht, in der eine Idee an einer concreten, sei es geistigen oder materiellen Grösse erscheint, und wenn die religiöse Grundidee der Propheten die Idee von dem Gotte Israels und dem Volke Jahves ist, so will also der Gedanke der Heiligkeit nur der Vorstellung das Bild, der Stimmung die Farbe und dem Verkehr die Form geben, die dem Verhältnis zwischen dem majestätischen Herrscher und seinem ihn erhebenden und durch ihn erhobenen Volk entspricht. Wenn das richtig ist, so muss der Begriff der Heiligkeit in eminenter

Weise geeignet sein, uns über die Entwicklungsstufe jeder Zeit, die ihn handhabt, zu unterrichten. Er ist für die Religion, die aus der Stufe der reinen Anschauung und Vorstellung noch nicht zur Reflexion und zur theologischen Theorie übergegangen ist, ganz dasselbe, was für die weiter entwickelte die Erkenntnis und für die Theologie der Begriff ist; daraus erklärt sich, wie in der protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts der Begriff der Heiligkeit eine grosse Rolle spielt und doch gänzlich missverstanden wird. Wenn im priesterlichen Religionsbuch (B. der Urspr.) die Heiligkeit die Gerechtigkeit gänzlich verdrängt, so ist damit erklärt, dass es nur ein Ceremonialgesetz enthält, dass es particularistisch ist im schlechten Sinne des Wortes. Wenn Hosea das Verhältnis Jahves und Israels als ein sympathisches, als eine Gemeinsamkeit des Gefühls auffasst, so erklärt sich, warum er die Heiligkeit Gottes so selten und einmal zu dem Zweck erwähnt, die Wuth und Verzweiflung, die ihn selbst erfüllt (9, 7) aus der Idee Gottes, der eben diese Gefühle nicht mit den Menschen gemein hat, auszuschliessen (11, 9). Und endlich werden wir berechtigt sein zu sagen, dass mit der idealen Auffassung der Majestät und der Heiligkeit Gottes von Seiten Jesaias das Ringen der frühern Zeit seinen vollendeten Abschluss findet, den Gott Jahve mittelst der Anschauung, mittelst der Prädicate der Furchtbarkeit, der Strenge, der Feindschaft gegen menschlichen Hochmuth, ja gegen alles Irdisch-Hohe, prächtige Bauten, Thürme, Kunstwerke, von allem Natürlichen fern zu halten und die Gottesidee zu vergeistigen.

Nachdem jedoch im Allgemeinen festgestellt ist, dass die Eigenschaft der Heiligkeit nicht die ganze Gottesidee ausfüllt, wird es uns gestattet sein, die weitere Ausführung über die letztere auf dem Boden der correlaten Idee des Volkes Gottes fortzusetzen. Der Prophet Jesaia kann grade aus dem Grunde, weil er die Heiligkeit in voller Idealität auffasst, diesen Begriff nicht in der Vergröberung und Materialisirung verwerthen, dass er den Verkehr Israels mit Gott in die religiösen Handlungen als objective sacramenta oder als opera operata setzte. Vielmehr bekämpft er c. 1, 11 ff. das leere Ceremonienwesen des Haufens aufs Heftigste und nennt, indem er die Israeliten sarcastisch auffordert, ihre Sünden weiss zu waschen, die an Wittwen und

Waisen geübte Liebesthätigkeit den einzig wahren Gottesdienst. Die sittliche Heilung muss durch sittliche Mittel, durch Recht und Gerechtigkeit 1, 27. 19, angestrebt werden. Ich verzichte darauf, auch an dieser Stelle den Inhalt der Gerechtigkeit näher darzustellen, denn Jesaia kommt in dieser Beziehung nicht über Amos hinaus; und das sittliche Vergehen besteht auch für ihn wesentlich im Unrecht und im Gegentheil der Humanität. Sogar die religiöse Werthschätzung des sittlichen Vergehens und die religiöse Motivirung des Guthandelns fällt bei ihm nicht wesentlich anders aus als bei seinem reformatorischen Vorgänger. Die sittliche That in innere Verbindung zu setzen mit dem sich entwickelnden sittlichen Subject, sofern unter demselben das Individuum gedacht werden soll, ist er beim Vorwiegen des religiösen Moments sogar noch weniger angelegt als Amos [1]). Dennoch lebt in der jesaianischen Theologie eine Kraft, die sowohl die Idee des Volkes Jahves als auch sogar die ethisch-anthropologische Idee weiter treibt.

Kehren wir noch einmal zu jener Ekstase c. 8 zurück. Den Inhalt des Gedankens, der ihn von da an leitet, fasst er dahin zusammen: Gott ist Israels Heiligthum, ihn soll man scheuen. Daraus ergiebt sich negativ, dass Furcht vor Menschen [2]) (wie auch die Ehrfurcht vor den unreinen, d. h. gemeinen Götzen), ferner Ungehorsam (1, 4), am meisten natürlich ein offener Angriff auf den königlichen Wohnsitz Gottes (37, 23 ff.) Majestätsverbrechen, Lästerung der Heiligkeit oder der königlichen Herrschaft Gottes sind. Positiv ergiebt sich aber daraus die Aufforderung zum Glauben, doch nicht schlechthin zu einem Glauben, den man etwa mit dem Vertrauen auf Gottes

1) Cap. 3, 10. 11 ist wohl von derselben Hand eingeschoben, die c. 12 der Sammlung 1—11 hinzufügte; der allgemeine Ausruf passt ganz und gar nicht in die sehr concreten Angriffe des Propheten auf die schlechte Rechtspflege v. 9 und das Weiberregiment v. 12. Uebrigens ist doch wohl klar, dass אשרי für אמרו geschrieben werden muss, denn die Annahme der Antiphonese bei letzterem Wort lässt sich durch Hinweisung auf Gen. 1, 4. 1. Kön. 5, 17. Jes. 61, 9 nicht rechtfertigen, da eben ראה, ידע, הכיר ihren acc. auch ohne den abhängigen Satz zu sich nehmen könnten, was von אמר nicht gilt.

2) C. 8. 6 ist משוש im Sinne von מסוס zu fassen, vgl. Hitzig zu d. St.

Beistand umschreiben könnte, denn Jesaia erwartet nicht die Rettung um jeden Preis und die Rettung des ganzen Volkes. Sieht man auf die Fortsetzung des Berichtes von der Ekstase c. 8, 14 ff., so ist der *Gegenstand* des Glaubens vielmehr *die Zukunft* und jene hochherrliche Zeit, die aus ihrem Schosse hervorgehen wird, oder nach c. 6, 13 der heilige Same. Der Grund aber des Glaubens ist nicht der Werth des Volkes, noch auch ohne Weiteres das Verhältnis, in dem Jahve zu „diesem Volk" steht; er ruht genau genommen allein in der Gottesidee und in dem *Interesse Gottes an dem Fortbestehen seiner Verehrung* unter den Menschen. Wie bei Amos das Sittliche eine gewisse objective Selbständigkeit hat, so gewinnt hier bei Jesaia die Religion als solche, das Heilige, das Göttliche, eine freie Stellung gegenüber der Naturgrösse des Volkes. Das Volk, dessen einzelne Glieder nur physische Composita von Fleisch und נשמה sind c. 2, 22, hat allen seinen Werth lediglich durch das Innewohnen Gottes; es wäre vergänglich, wäre nicht das Göttliche ewig, dessen Gefäss es ist. Gegenüber der geistigen Macht des Göttlichen aber beginnt bereits Jesaia den Gedanken einer entgegenstehenden, ebenfalls geistigen Macht mit der Vorstellung von der Scheol und dem Tode zu fassen, mit denen die Israeliten Bündnisse schliessen. Amos kennt eine solche Macht noch nicht, er leitet wenigstens alles Uebel direct von Gott ab und alle Sünde von der freien Wahl des Menschen: geht man einen Schritt hinter Amos zurück, so bringt nach dem Erzähler 2. Sam. 24, 1 Gottes Zorn, geht man über Jesaia hinaus, so bringt nach dem Chronisten I. 21, 1 der Satan die Sünde hervor.

Um den Fortschritt Jesaias in dieser Beziehung zu würdigen, muss man ihn aber mit Hosea zusammenstellen. In seinen Theologumena, die übrigens auf Jesaia wenig eingewirkt haben, trotzdem auch er von der Erkenntnis, von der Thora spricht und den Bilderdienst bekämpft, macht auch Hosea den Anfang, die Religion gegen das Volk zu verselbständigen; doch gelingt es ihm in seinem mehr reflectirenden Verfahren nicht, durch eine neue Idee die Naturgrösse des Volkes Israel zu beseitigen. Wenn er dagegen in der Geschichtsbetrachtung ein Mittel gewinnt, durch das die Religion sich selbst gegenständlich wird, so übt das auf Jesaia keinen Einfluss. Dafür kommt Jesaia zu

einer neuen Idee des Volkes Jahves, deren Schwerpunct nicht das physische Volk, sondern die Gegenwart des Göttlichen in demselben ist, durch welche der „heilige“ Same seinen idealen Character erhält.

Allein wenn man nun als die Consequenz dieser Idee den weitern Gedanken erwarten wollte, dass, sobald das Volk Israel als das Gefäss des Göttlichen dieses seines Inhalts unwürdig geworden, dasselbe sich ein anderes Organ suchen werde (Mtth. 21, 43), so müssen wir vielmehr jene Idee im Sinne Jesaias näher dahin bestimmen, dass Gott immer auf dem Berg Zion wird wohnen bleiben. Er hält es noch für nöthig, dem Göttlichen auf Erden eine bestimmte Stätte und einen örtlichen Mittelpunct zu bewahren. Uebrigens bedarf es nur der Erinnerung daran, dass zu Jesaias Zeit die במות und besonders die altheiligen Wallfahrtsörter zwar den Propheten schon als verdächtig, dem gewöhnlichen Volk aber noch als wahre Cultusstätten gelten, um zu erkennen, dass auch in diesem Gedanken die geistigere Religionsauffassung Jesaias gegen die naturwüchsige des Volkes in Opposition tritt; und gerade die hervorragende religiöse Bedeutung des Tempels, des Berges Zion, der Stadt Jerusalem, der sacramentale Werth, den Jahves Wohnsitz durch den Propheten Jesaia empfängt, gewinnt als feststehendes Dogma, dem der ideale Gehalt mehr und mehr verloren geht, einen unermesslichen Einfluss auf die ganze nachfolgende Entwicklung der Religion.

Der ideale Character jedoch und die lebensvolle Wahrheit, welche die Idee vom heiligen Volk und vom heiligen Gottestempel in Jesaias Geiste hat, bewährt sich darin, dass Jesaia jene Grössen immer nur als zukünftige, also als Ideal auffasst, während die spätere Zeit sie für die Gegenwart zu realisiren sucht und sie damit ähnlich materialisirt, wie auch die christliche Idee von der Gemeinde und dem Reich Gottes besonders in der catholischen, doch häufig auch in der protestantischen Kirche materialisirt wird. Wenn wir aber nun zur Besprechung der jesaianischen Eschatologie übergeben, so dürfen wir zur Erklärung ihres durchaus idealen Characters daran erinnern, dass sie aus der Durchdringung und gegenseitigen Befruchtung des religiösen und sittlichen Momentes hervorgegangen ist. Indem das sittliche Urtheil des Propheten

nicht blos die völlige Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Zustände ans Licht stellt, sondern in seinem Dringen auf gänzliche Vernichtung alles Bestehenden eine Ahnung von der Erneuerungsbedürftigkeit sogar der Grundlagen der Religion verräth, entwickelt sich in Jesaia der teleologische Gedanke und erhebt sich sein kühner Glaube zu dem Postulat, dass das ganze Volk Jahves und mit ihm die ganze Natur völlig neu geschaffen werden müsse. Dass hier wirklich derselbe Glaube, der während der Bedrängung durch die Syrer und Ephraimiten an der Unüberwindbarkeit Jerusalems festhielt, dass das religiöse Moment in der Teleologie Jesaias der constitutive Factor ist, bestätigt sich durch den absolut wunderbaren Character, den die neue Schöpfung an sich trägt. Wunderbar ist sie nach ihrem Entstehen, denn Jahve ist ihr alleiniger Urheber, er bedient sich ferner keiner Mittelursachen, er lässt endlich die neue Schöpfung in einem Augenblick und ohne zeitliches Wachsthum erstehen; wunderbar ist sie aber auch nach ihrer ganzen Gestaltung, denn sogar die Natur wird von der Sonne und dem Monde bis zum Wolf und zum Basilisken verwandelt.

Diese Teleologie ist nun von Bedeutung für die Idee vom Volk Gottes, in secundärer Weise aber auch für die anthropologische Idee. Denn wenn, um diese letztere vorwegzunehmen, die Menschen künftig mit dem Geist Gottes begabt werden, wenn sie also nicht mehr blos belebte Naturwesen sind, so waltet in ihnen also ein neues Lebensprincip, das Gerechtigkeit, also sittliche Früchte, hervorbringt. Scheinbar schwächt zwar Jesaia diesen Gedanken dadurch ab, dass er auch noch eine directe Belehrung durch Gott in Aussicht stellt, sodass also dennoch nicht das Princip des Guten und Göttlichen den Menschen immanent geworden zu sein scheint; allein diese Abschwächung ist eben nur eine scheinbare, wenn man bedenkt, dass für die religiös-sittliche Betrachtungsweise das Princip des Guten niemals eine ruhende Naturgrösse oder eine Sache ist, sondern nur der Ausdruck der wirksamen Lebensgemeinschaft mit Gott: und eben diese ist durch die Verheissung des Geistes ausgesagt. Dagegen ist eine andere Einschränkung nicht anzufechten, die nämlich darin besteht, dass dem Individuum trotz seiner Theilhaftigkeit am göttlichen Geist, dem Princip des Lebens, nicht das ewige Leben zugesprochen wird. Niemand

wird leugnen, dass Jesaia dessen ausdrücklich hätte Erwähnung thun müssen, hätte sich sein Gedanke bis dahin verstiegen. Kommen die Folgen der Umwandlung dem Individuum nur in geringerem Masse zu Gute, so fällt dem Volk als solchem der ganze Gewinn zu.

Dass nun auch für die Zukunft die objective Religionsauffassung festgehalten ist, giebt sich nach der einen Seite kund in der Umwandlung der ganzen äussern Natur, nach der andern Seite in der Idee des davidischen Herrschers. Denn da nicht das Individuum das Object der Neuschöpfung Gottes ist, so kann von einem innern Process nicht die Rede sein, in welchem zugleich der Mensch sittlich mitwirkt: um so eher wird die Natur in Mitleidenschaft gezogen. Wenn die Soteriologie des Paulus und des Jesaia insofern übereinstimmt, als beide die pneumatische Umwandlung der ganzen Welt, die ja freilich Paulus geistiger fasst, in Aussicht nehmen, so fehlt dem Jesaia die Dikaiologie und der Gedanke vom Leben im Geist vor dem Endgericht und dem Abschluss aller Dinge. Ebenso wird dem davidischen Reiche, das später erstehen soll und dessen Bedeutung wir bei Amos besprachen, oder dem davidischen Könige als dem Repräsentanten desselben der Geist und mit dem Geist die Gabe der Weisheit, der Kraft und der Gottesfurcht von oben herab gegeben, ohne dass damit die Aufgabe der inneren Weiterentwicklung gestellt oder dass ein weiterer Zweck irgend angedeutet wäre; denn nicht einmal Missionar für die übrigen Völker soll das Volk werden. So hat die Teleologie des Jesaia ihre Schranke darin, dass mit Einer wunderbaren That Gottes ein Abschluss für alle Zeiten erreicht wird, während die christliche Gemeinde sich trotz ihrer, in der Idee vom heiligen Geist sich kundgebenden, idealen Erhabenheit über die Welt doch in der endlichen Welt weiss und während das Himmelreich auf seine Entwicklung in der Geschichte rechnet. Aber dennoch durften wir von der Teleologie unsers Propheten reden, so gewiss er die Schöpfung eines aus der Sphäre der ungeistigen Natur entrückten idealen Volkes Jahves als das Ziel des göttlichen Weltplans und des göttlichen Handelns hinstellt.

Ich verzichte auf eine Recapitulation der Fortschritte, die die israelitische Religion in der Prophetie des Jesaia gemacht hat,

indem ich hoffe, dass die versuchte Darstellung derselben in sich klar und überzeugend ist. Aber der eigentliche Grund ist der, dass wir mit einem Propheten wie Jesaia noch nicht fertig sind, wenn wir auch die directe Beschäftigung mit ihm verlassen.

7. Capitel.

Der Prophet Micha.

§. 18. Das Gericht und die Wiederherstellung.

Die ereignisvollste Zeit in der Geschichte der beiden Königreiche gönnt uns auch den Anblick zweier Propheten, die, beide von grosser Bedeutung, von tiefer Erfassung der wahren Religion, deren Lebenskraft und Lebensfülle nicht zum Wenigsten in den Abweichungen offenbaren, mit denen sie bei aller Uebereinstimmung denselben Gegenstand behandeln. Wie wir früher einen Hosea und Amos sich gegenüberstellen konnten, so treten jetzt Jesaia und Micha neben einander und sich gegenüber. Denn wenn auch bei dem ersteren Paare die beiden Momente der Religion sich einseitiger und deshalb entschiedener ausgeprägt finden, so überwiegt doch bei Micha ebenso sehr das sittliche, wie bei Jesaia das religiöse Moment.

Gäbe freilich das Temperament den Ausschlag, so wäre Micha viel näher mit Hosea verwandt als mit Amos. Er hat dieselbe Weichheit des Gemüthes wie der erstere, und der rasche Wechsel der Empfindungen erzeugt auch bei ihm jene Gedankensprünge und jenes Vorherrschen der Subjectivität, welches das Verständnis so sehr erschwert. Während aber Hoseas Grundrichtung vom Gefühl der Liebe zu seinem Volk bestimmt wird, geht Micha von dem Gedanken des unerbittlichen Rechts, von der sittlichen Idee aus.

Noch ein Jahrhundert später war Micha bekannt und berühmt durch seine Weissagung vom Untergange Jerusalems und des Tempels (Jer. 26); und wirklich ist auch die Verkündigung des Gerichtes der nächste und wichtigste Zweck seines Auftretens.

Jahve will, beginnt der Prophet, zum Zeugen werden wider die Sünden des Volkes, darum steigt er nieder aus seinem heiligen Palast auf die Höhen der Erde, dass die Berge unter ihm schmelzen c. 1, 2 ff. Die Israeliten sind selbst Ursache des nahenden Gerichtes, und die Hauptschuld tragen die beiden Hauptstädte. So soll denn zuerst Samaria zum Trümmerhaufen werden; aber auch über Judas Städte bricht das Gericht herein und reicht bis an die Thore Jerusalems. Aus dem Unheil, das Jahve über dies Geschlecht sinnt, wird man den Hals nicht ziehen 2, 3 ff.; ruft man auch zu Jahve, er hört nicht 3, 4.

Mit um so grösserer Eindringlichkeit sagt Micha das Gericht an, als die falschen Propheten und die Grossen sich in voller Sicherheit wiegen. Ueber jene Propheten wird eine Nacht kommen ohne Gesicht; die Richter, die Priester, die sich damit trösten, „dass Jahve in ihrer Mitte sei", werden es grade durch diese Zuversichtlichkeit bei ihrem Freveln dahin bringen, dass Zion zum Ackerfelde, Jerusalem zum Trümmerhaufen und selbst der Tempel vernichtet wird 3, 9—12. Micha ist der erste, der zu diesem Höhepunct radicaler Vernichtung fortschreitet. Besonders springt der Gegensatz zwischen ihm und Jesaia in die Augen. Denn sobald Jesaia die Gefährdung des Wohnsitzes Jahves ins Auge fasst, schlägt sein schneidendes Verdammungsurtheil in den Glauben um, dass Jahve seinen heiligen Königssitz vertheidigen werde. Dagegen stellt sich Micha ganz auf die Seite des Amos, wenn grade die falsche Zuversicht auf Jahves Beistand seinen heftigsten Zorn entfacht.

Dasselbe erhellt daraus, dass auch Micha auf den Götzendienst wenig Rücksicht nimmt. Die beiden Male, wo er ihn erwähnt, lehnt er sich das eine Mal c. 1, 7 an Hosea, das andere Mal c. 5, 9—14 an Jesaia an. Dass ihm die Bekämpfung des Götzendienstes mehr hergebrachte Sache ist, zeigt sich in dem Ausdruck c. 1, 5. Jerusalem sei Judas Höhen. Diese Höhen sind also schon allgemeine Bezeichnung für Sünde, und das setzt eine bereits gewöhnlich gewordene Bekämpfung des auf ihnen herschenden Syncretismus voraus, wie denn auch Jesaia, der niemals trivial ist, die Höhen nicht erwähnt.

Beiläufig sagt der Prophet c. 1, 13, dass in Lachis Israels Fallstricke gefunden wurden; das heisst wohl, dass der Ursprung

der Sünde darin besteht, dass man sich auf kriegerische Macht legte (לָכִישׁ — רכשׁ vgl. 1. Kön. 10, 26. Micha 5, 9. 10). Die unreligiöse Politik dürfte auch in dem Vorwurf gemeint sein, dass man in Omris Wegen ging c. 6, 16, da wenigstens in dem ganzen Zusammenhange v. 9—16 vom Götzendienst keine Rede ist.

Mit der Hinwendung der israelitischen Könige zu irdischen Herrschergelüsten hängt nun aufs Innigste zusammen die ungerechte, eigenmächtige, der Religion Israels aufs Heftigste widerstrebende Behandlung des Volkes seitens der Grossen. Und hier, auf dem sittlichen Gebiet, beginnt nun das Interesse des Propheten lebendig zu werden. Mit einer Entrüstung, mit einem Grimm, wie wir ihn in dem Mass nur bei Amos wahrnahmen, wirft er den Häuptern und Richtern des Hauses Israel, die doch das Recht kennen sollten (3, 1), ihre Bestechlichkeit, ihre blutigen Gewaltthaten, ihren völligen Mangel an Rechtsgefühl vor; sie hassen, sagt er, das Gute und lieben das Böse (vgl. Amos 5, 15), ziehen dem Volke die Haut ab und verzehren sein Fleisch. Beredter kann kaum für die Rechte der Unterthanen und für das Recht eingetreten werden, als es c. 3. 1—4. 9 ff. 7, 3 von Micha geschieht.

Den Grossen stehen hülfreich bei die Priester, die für Geld lehren, und die Propheten, deren Orakel käuflich sind. Wenn einer von Wein und Meth weissagte, der wäre der Weissager dieses Volks, ruft Micha aus 2, 11. Und die falschen Propheten leiten das Volk irre, beissen unter Friedensversicherungen und befeinden den, der sich nicht um sie kümmert 3, 5. Den wahren Propheten ruft man zu, still zu schweigen mit den Lästerungen 3, 7, und man räsonnirt über die Vorstellung von Gott, die sich aus den Drohungen Michas ergeben soll. Wenn man aber behauptet, dass Jahve, dessen Zorn beständig von den Propheten verkündigt wird, blind und rachgierig wüthe 3, 8. so sagt der Prophet, dass er den Rechtschaffenen gütig behandele, dass aber alle Langmuth ein Ende habe gegenüber den Freveln jener Herausforderer, von denen er einen als Beispiel anführt: so eben noch habe man harmlose, vor dem Kriege entflohene Wanderer, israelitische Frauen und Kinder beraubt und schonungslos fortgetrieben. Wenn Micha angesichts einer solchen That die Ruhe besitzt, seine Gegner der Grundlosigkeit ihres schamlosen, von

gänzlicher Verkehrung alles sittlichen Gefühls zeugenden Geredes zu überführen und in einem Fall, der den Zorn aufs Lebhafteste herausfordert, Gott gegen den Vorwurf des Jähzorns zu vertheidigen, so kann man nicht umhin, die in der Mässigung am Klarsten sich offenbarende Reinheit und Festigkeit seiner sittlichen Begriffe und seines Feingefühls zu bewundern, um so mehr zu bewundern, je verwilderter und entsittlichter seine ganze Umgebung erscheint.

Denn auch in dem gewöhnlichen Volk findet Micha nichts Gutes mehr. Der öffentliche Verkehr, die Familie, die Freundschaft ist vergiftet durch Betrug, Verrath und Anfeindung; verschwunden sind aus dem Lande die Frommen und Rechtschaffene giebt's nicht mehr c. 6, 9 — 7, 6. Wenn somit alle sittlichen Verhältnisse umgekehrt sind und alles sittliche Gefühl verloren gegangen, so ist es nicht zu verwundern, dass der Prophet den Untergang vor Augen sieht.

Man sollte denken, dass für den Propheten nach einer solchen Gerichtsverkündigung kaum noch die Möglichkeit für eine erhebendere Weissagung vorhanden wäre. Denn Micha deutet nirgends an, dass das Gericht einen über es selbst hinausgehenden positiven Zweck habe, wie Jesaia auf Grund dieses Gedankens stets von der Drohung den Uebergang zur Verheissung findet; er versteht das Gericht lediglich als Gericht, als Strafvollstreckung. Wirklich findet auch Micha keinen Uebergang von dem Einen zum Andern; unvermittelt stellt sich die wahrscheinlich von Jesaia angeregte Weissagung c. 4. 5 über die künftige Herrlichkeit neben die Ankündigung der Vernichtung.

Indem Micha in Nachahmung Jesaias jenes Fragment c. 4, 1—4 an die Spitze stellt, giebt er damit zu erkennen, dass die folgende Ausführung eine ideale Darstellung der patriotisch-religiösen Hoffnungen Israels sein soll, und in der Beibehaltung des von Jesaia weggelassenen letzten Satzes v. 4 spricht sich der Gedanke aus, dass Israel eine Entschädigung zu Theil werden soll für die ausgestandenen Drangsale. Kann Micha seine Unheilsverkündigungen nicht verleugnen, so behandelt er sie hier doch nicht mehr vom streng sittlichen Standpunct; und freundlichere Zukunftsbilder ihnen gegenüber zu stellen, treibt ihn das Bedürfnis an, auch den angebornen

Regungen seines Gefühls freie Lebensäusserung zu vergönnen.

Ohne sich von den Worten des unbekannten ältern Propheten abhängig zu machen, beschränkt Micha seine Zukunftshoffnungen auf das Volk Israel und kann annehmen, dass auch nach der Wiederherstellung und nach der Geburt des Davididen die Assyrer noch einmal versuchen werden, den Frieden zu stören 5, 4 ff. Eine Zeit lang, führt er aus, wird Jahve das Volk in die Gewalt übermüthiger Heidenvölker geben, Jerusalem erobern, den König misshandeln, das Volk nach Babel (?) wegführen lassen, dann aber dasselbe erlösen 4, 10, die Zerstreuten sammeln v. 6 und den Rest zum zahlreichen Volk machen, dessen König Jahve auf Zion wohnt v. 7 vgl. Jes. 4. Alsdann kommt die frühere Herrschaft wieder an Jerusalem 4, 8, und sieben Hirten und acht Gesalbte werden Assur, wenn es wieder Israel bedroht, und die übrigen Heiden zermalmen und ihre Güter dem Herrn der Erde opfern 5, 4—8. 4, 12. 13; wie Thau und Regen von Jahve auf das Gras fällt, ohne dass die Menschen etwas dazu thun, so werden die Israeliten auf die übrigen Menschen fallen und dem Löwen gleichen, vor dem alle Thiere sich fürchten und vergebens zu retten suchen.

Nicht ganz klar ist es, wie sich zu den sieben, acht Königen c. 5, 4 jener Herrscher verhält, den „die Gebährende gebiert“, die noch unbekannte Mutter, der ein Abkömmling aus dem uralten bethlehemitischen Königsgeschlecht sein soll c. 5, 1. 2 [1]). Aus dem Zusammenhange jedoch, in welchem c. 5, 1—3 mit c. 4, 11—14 und andrerseits mit c. 5, 4 ff. steht, dürfte zu schliessen sein, dass der 5, 1 verheissene Herrscher nur der erste in einer grösseren Reihe ist, dessen Herrschaft nach der grossen, nahe bevorstehenden Bedrängnis die glanzvolle Zukunft inaugurirt.

Uebrigens ist Micha auf ein einheitliches Gemälde von der Zukunft mit klarer Scenengruppirung nicht bedacht. Der Grund liegt wohl darin, dass er mehr einem Herzensbedürfnis nachgiebt, als dass er sich von einem bedeutenden Gedanken leiten liesse. So versteigt er sich auch nicht zu der Vorstellung einer

---

1) Vgl. Hitzig zu der Stelle. Vollkommen grundlos wird von Ewald die יולדה mit der עלמה Jes. 7 zusammengebracht.

wunderbaren und totalen Aenderung der Weltlage, denkt sich vielmehr die Rettung nach Art und Bedeutung analog der Ausführung aus Egypten c. 7, 14 ff., durch die Jahve Israel und den Heiden seine Wundermacht kundgethan hat.

§. 19. Der wahre Gottesdienst.

Aber stehen sich auch die beiden ersten Schriften unsers Propheten unvermittelt gegenüber, so versucht doch eine dritte kleine Schrift, die von Ewald mit Unrecht dem Micha abgesprochen wird, eine Vermittlung zwischen Drohung und Hoffnung herzustellen. Bevor jedoch dieser Zweck zur Ausführung kommt, setzt Micha erst allgemein das wahre Wesen der Religion dem Volk auseinander. Die wenigen Sätze c. 6, 1—8, in denen er dies thut, dürften begründeten Anspruch darauf erheben, als die wichtigste Stelle in der prophetischen Literatur zu gelten, die uns einen Einblick in die innerste Natur der prophetisch-israelitischen Religion gewährt, wie kaum eine andere. Wir unterziehen sie daher, indem wir aber das ganze Buch des Propheten zur Erklärung und Ergänzung mitverwerthen, einer eingehenderen Besprechung.

Die Einkleidung der Gedanken könnte durch Jes. 1 angeregt sein; interessant aber und nützlich ist es, eine kleine Abweichung hervorzuheben, die man leicht übersieht. Wenn Jesaia die Natur zum Zuhören auffordert, so leitet ihn das rhetorische Motiv, dem Rechten Jahves mit den widerspenstigen Söhnen die entsprechende grossartige Scenerie zu geben, und die Poesie kleidet das in eine Apostrophe, was die Prosa etwa in folgender Weise schildern würde: Jahve redet! Weil der König der Welt redet und weil er so Wichtiges redet, müssen Erde und Himmel zuhören! Dagegen werden von Micha, der auch c. 1, 2 Gott als Zeugen auftreten lässt, die Berge und ewigen Gründe der Erde aufgefordert zu hören, weil sie, die beständigen Augenzeugen dessen, was zwischen Jahve und seinem Volk vorgefallen, Richter sein sollen in einem Streit, den diese beiden als gewissermassen coordinirte Parteien führen. Gottes königliche Würde tritt hier also zurück, die sittliche Beurtheilung der Sachlage wiegt vor; und Jahve, der den Propheten zu seinem Sachwalter macht, ist

weniger Richter als Ankläger. Der Streit characterisirt sich demnach als einen Process zweier Contrahenten über Erfüllung und Nichterfüllung des *Vertrages*.

Indem nun überhaupt Gott mit Israel rechten kann, so ist damit ein Gegensatz zu der Anschauung gegeben, dass das Volk das rechtlose Eigenthum, der Sclav Gottes sei. Selbstverständlich wird dadurch der Majestät „des Gottes der Höhe“ kein Abbruch gethan, denn es kann ja in einem nicht despotischen Staat der Herrscher zu seinen Unterthanen in einem rechtlichen Verhältnis stehen, und grade der Hader setzt ein eigenes, unantastbares Recht und sittliche Selbständigkeit des Volkes voraus.

Ein *Vertrag* oder Bund legt beiden Theilen *Verpflichtungen* auf, die den entweder rechtlichen oder allgemein sittlichen Character desselben bedingen, je nachdem die Leistungen materieller oder frei persönlicher Art sind. Die Lehre des Pharisäismus vom Lohn der guten Werke, des Catholicismus vom meritum sind Beispiele einer materialistischen oder rechtlichen Religionsauffassung. Einer solchen materialistischen Vergröberung des religiösen Verhältnisses zwischen Jahve und Israel wird von Micha schon dadurch vorgebeugt, dass Jahves Leistungen denen des Volkes *vorhergehen*. Zwar liegt es in dem gewählten Bilde, dass Jahve als Kläger zuerst seine צדקה nachweist. Aber erstens sind Jahves Handlungen der Art, dass sie nicht als rechtliche Gegenleistungen gegen vorhergegangene Leistungen des Volkes angesehen werden können. Jahve hat das Volk aus dem Sclavenhause erlöst, durch Mose, Aaron und Mirjam geleitet und so gesegnet, dass Bileam [1]) bekennen musste: wie kann ich fluchen, dem Gott nicht flucht. Sodann wird der *persönliche* Gesichtspunct hervorgehoben, wenn Jahve sich darauf beruft, dass er das Volk nicht ermüdet, ihm keinen Anlass zum Ueberdruss gegeben, ihm also stets die freundlichste Gesinnung entgegen getragen habe. Im letzten Vers des Buches (7, 20) wird Jahves Verhalten aus dem höchst-persönlichen Motiv abgeleitet, dass er einst Abraham und Jacob Treue und Gnade zugeschworen. Mag nun der Prophet die jahvistischen Erzählungen über die Erzväter kennen oder nicht, jedenfalls dürfen wir auch ihm die Meinung zuschreiben, dass Abrahams

1) Das מן־השטים עד־הגלגל v. 5 ist auszustossen.

ganze Würdigkeit bestand in dem unbedingten Glauben an Jahves Wort, und dass sein Verhältnis zu Jahve das eines Freundes zum Freunde war. Aller jener Handlungen Gottes soll das Volk gedenken als der צדקות יהוה. Diese gerechten Thaten Jahves (vgl. Richt. 5, 11) sind also das Beweismaterial, an dem er nachweisen kann, dass er seinerseits Treue gehalten und die Bedingungen des Bundes erfüllt habe; und die ihnen zu Grunde liegende göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit ist formell die Bundestreue. Inhaltlich aber bestimmen sich nach v. 3—5 die gerechten Thaten als Verwirklichung der Gnade, die Gott Abraham zugeschworen hat, als Gnadenerweisungen; und die Gerechtigkeit Gottes deckt sich sachlich mit seiner Gnade. In dieser rein sittlich-religiösen, weil höchst persönlichen Auffassung der Gerechtigkeit, die alles Rechtliche vollkommen abgestreift hat, dürfte Micha eine Höhe erklommen haben, die vor ihm nachweisbar kein Prophet erreicht hat. Wir wollen nicht übersehen, dass diese persönliche Auffassung des Verhältnisses Jahves zu Israel mit der geschichtlichen Betrachtungsweise Hand in Hand geht, jedoch einer Geschichtsbetrachtung, die er mit dem Jahvisten, nicht mit dem Deuteronomiker gemein hat.

Von v. 6—8 werden die Verpflichtungen des Volkes zuerst negativ, dann positiv erwähnt. Durch die Vorhaltung der göttlichen Treue und Gnade ist das Volk keineswegs unmuthig, wie Hitzig will, sondern erschüttert und furchtsam reuig geworden, und seine Antwort ist höchst ergreifend. Es will alles thun, was Jahve nur immer verlangen und was seinen vermeintlichen Zorn besänftigen mag: „womit soll ich Jahve entgegenkommen, mich krümmen vor dem Gott der Höhe? soll ich ihm entgegenkommen mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern? hat Jahve Gefallen an Tausenden von Rindern, an Myriaden Bächen Oels? soll ich geben meinen Erstgeborenen als mein Vergehen, die Frucht meines Leibes als Sündopfer meiner Seele?“ Das letzte Wort deutet an, dass es für sein Leben fürchtet, welches es daher mit allen erdenklichen Sühnopfern und mit jedem Kaufpreis lösen möchte. Der Prophet geht nicht darauf ein, wie Jahves Zorn zu beschwichtigen sei, er lehnt aber die Anerbietungen des Volkes als nutzlos ab. Uns ist zunächst wichtig das Fehlerhafte an der volksthüm-

lichen Religionsauffassung, deren Merkmale Micha v. 6.7 implicite angiebt.

Das Volk will Opfer und möglichst viele darbringen. Die Opfer werden deutlich in Analogie gedacht mit den Geschenken, die ein Volk seinem despotischen König bringen muss. Demnach erscheinen sie erstens als eine Huldigung: „womit soll ich entgegen kommen, mich krümmen vor dem Gott der Höhe?“ zweitens aber als eine schuldige Leistung, deren Gott benöthigt oder die ihm angenehm ist: „hat Jahve Gefallen an tausend Rindern?“ Dem entsprechen als Motive des Gottesdienstes die Furcht und Scheu vor ihm einerseits und andrerseits das Gefühl rechtlicher Verbindlichkeit, der Tributpflichtigkeit. Gott selbst ist unumschränkter, nach Willkür herrschender Despot, dessen Zorn, Laune, Blutdurst mit reichlichen Gaben, ja mit Aufopferung seiner selbst oder des Liebsten, was man besitzt, begütigt werden muss; das Volk ist sein rechtloser Sclav, der nur mit Gewaltmitteln zum Gehorsam angehalten werden kann und, um sich seines Lebens zu freuen, möglichst wenig an den Gebieter denkt. Man kann demnach die Religion definiren als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott, dessen wesentlicher Begriff der des Naturwesens ist, als das Gefühl des Sclavenverhältnisses zu Gott, als timor servilis. Die völlige Abwesenheit jedes sittlichen Elementes macht die Naturreligion aus, und Micha spricht das Urtheil über die semitischen Religionen, überhaupt aber über jedes Religionssystem, das, die Macht in Gott zuerst betonend und die menschliche Freiheit und Selbständigkeit negirend, das sittliche Moment der Religion aufhebt und das religiöse corrumpirt. Indem Micha die Religionsübung seines Volkes verwirft, kennzeichnet er sie durch die ergreifende Rede desselben keineswegs blos als Werkheiligkeit und Veräusserlichung einer tiefern Religion, sondern als eine von Grund aus fehlerhafte Religionsauffassung, als eine niedrigere Religionsstufe, wobei es nicht einmal nöthig ist, die Menschenopfer hervorzuheben. So widerlegt er denn auch die Meinung des Volkes nicht, sondern geht sofort über zur Darstellung der rechten Art und Weise, seinen Verpflichtungen gegen Gott zu genügen.

Hier sagt er nun zu allererst, dass das wahrhaft Gute nicht unbekannt sei. „Man hat dir kundgethan (הגיד המגיד)

d. h. es ist dir bekannt. was gut ist und was Jahve von dir fordert." Wir beobachten hier die Verwandtschaft zwischen Amos und Micha, die beide von der Anschauung ausgehen, dass das Sittlich-Gute auch das Natürlich-Menschliche sei, eine Anschauung, die von ihrer ganzen Zeit freilich, in gewisser Weise sogar vom Deuteronomiker (c. 30, 11 ff.), getheilt wird, die aber eben in der vorwiegend sittlichen Anschauung jener beiden Propheten am Meisten zur Geltung kommt. Sind die Forderungen Jahves leicht zu wissen, so sind sie auch leicht zu erfüllen v. 8. v. 3: „Jahve fordert nichts als Recht, Liebe u. s. w." Die Forderungen sind nun: thue recht, habe Lust an der Güte, wandle demüthig mit deinem Gott.

Was unter dem עשות משפט (vgl. Amos 3, 10) zu verstehen sei, sagt Micha deutlich genug durch Ausführung des Gegentheils v. 10—12. Zu der Rechtlichkeit tritt hinzu die Nächstenliebe, die Freude an der Gunstbezeigung. Das denkbar schlimmste Gegentheil begingen die Grossen, als sie die hülflosen Wanderer ausraubten und fortstiessen, begeht das ganze Volk, indem der Vater den Sohn, der Mann das Weib, der Freund den Freund verräth c. 7, 5. 6. Die Nächstenliebe bezieht sich auf den Menschen als Menschen, wie die Rechtlichkeit auf den Menschen als freien Bürger und Eigenthümer; die erstere leitet vom Gebiet des Rechts und der auf dasselbe gegründeten objectiven Sittlichkeit über in die Sphäre der freien persönlichen, im eigentlichen Sinn so zu nennenden Sittlichkeit, in die Sphäre der Humanität. Diesen zwei sittlichen Forderungen geht zur Seite die religiöse, demüthig zu wandeln mit seinem Gott. In diesem Ausdruck liegt zusammen die Forderung des Gemeinschaftslebens mit Gott, des gottergebenen Lebens, und die Forderung der Stimmung der Demuth. Dass sie zuletzt kommen, ist wohl nicht ohne Ursache und Bedeutung. Dem sittlichen Gefühl des Micha liegt zunächst das Dringen auf Bewährung sittlicher Gesinnung im Verkehr mit den Menschen; an diese schliesst sich ihm einfach der demüthige Verkehr mit Gott an als demjenigen, auf den die sittliche Welt gravitirt, mit dem sittliches Leben gleichsam von selbst in Verbindung bringt. Wenn er hier, wahrscheinlich durch unwillkürlichen Einfluss des Wortes אדם, das mehr negative Element der Demuth betont, so weiss er, wie c. 7, 7 ff. zeigt,

Vertrauen und Gebet damit zu verbinden. Freilich treiben dort Ausnahmszustände die religiösen Triebe so mächtig hervor, und der Nachdruck bleibt im Grunde haften an den sittlichen Forderungen.

Der Inhalt dieser letzteren gipfelt also in der חסד, der Liebe, die somit der göttlichen Gnade aufs Beste entspricht, nur dass die menschliche Liebe sich weniger auf Gott als auf die Mitmenschen bezieht. Den חסיד c. 7, 2 dürfen wir im Sinne unseres Propheten und nach dem Zusammenhang jener Stelle als den liebevollen, für humane Regungen empfänglichen Menschen verstehen. Schwieriger erscheint es, die im Verkehr mit den Menschen zu bewährende Rechtlichkeit und Nächstenliebe als Erfüllung der Bundespflicht zu begreifen, unter den formellen Gesichtspunct der Bundestreue zu bringen. Dass der Prophet dies thut, ergiebt sich ja klar genug aus dem Ausdruck: Jahve fordert von dir die Liebe, sowie aus der Bezeichnung der Sünde als פשע c. 1, 5. Achten wir nun darauf, dass Jahves Verhältnis zu Israel als ein durchaus persönliches, nicht materiell bedingtes sich darstellte, dass ferner Jahve nicht zunächst Liebeshandlungen sondern Lust zur Liebe, אהבת חסד, verlangt, berücksichtigen wir auch, dass der Prophet nach der Drohung des Untergangs dennoch seinen persönlichen Gefühlen gestatten durfte sich Luft zu machen, so folgt daraus, dass die pietas als eine persönliche Eigenschaft desjenigen angesehen wird, mit dem Gott soll verkehren können, dass für Micha das Sittliche beginnt, eine Charactereigenschaft des sittlichen Subjects zu werden, während es dem Amos eine durchaus objective Grösse war. Daher hört man aus v. 3—5 als das Motiv des sittlichen Handelns die Dankbarkeit gegen Gottes Gnadenerweisungen heraus. Daher geht das sittliche Element nicht wie bei Amos c. 1 gleichsam selbständig über Israel hinaus, sondern Micha ist ebenso exclusiv wie Hosea. Daher kann Micha den Versuch machen, zwischen dem Vernichtungsurtheil und den Hoffnungen Israels eine Vermittlung zu finden, die zum ersten Mal etwas Aehnliches bietet, als was die christliche Religion in ihrer Versöhnungslehre hat.

§. 20. Die Vermittlung zwischen den Drohungen und den Hoffnungen.

Zunächst legt Micha von c. 6, 9 an die Verschuldung des Volkes noch einmal ausführlich und gründlich dar: „ist man rein bei betrügerischer Wage?“ In Folge der Verschuldung wird Jahves Volk in Schmach gerathen 6, 16, sodass die Feinde fragen können: wo ist Jahve dein Gott? 7, 10. Jahve selbst führt diesen Zustand herbei, seine Strafruthe 6, 9, seine Vergeltung ist von seinen Spähern längst vorausgesehen 7, 4. Das Gericht fasst Micha als Strafe auf und führt diese auf den göttlichen Zorn oder Grimm zurück 7, 9. 18. Sofern der Gedanke des Zornes den ethischen Character der Gottesidee beeinträchtigen könnte, hat Micha in der behandelten Stelle c. 6, 1—8 dafür gesorgt, dass von einem blind physischen Affect hier keine Rede sein kann. Er darf aber auch nicht als Ausfluss jener abstracten Heiligkeit behandelt werden, welche unsre alten Dogmatiker und moderne Exegeten vermeintlich Gott beilegen, in Wahrheit aber als eine Art fühlloser Strafgerechtigkeit über Gott stellen, welcher ihr Opfer zu bringen hat. Weit entfernt, eine abstracte Eigenschaft Gottes zu sein, ist er vielmehr ein vorübergehender und untergeordneter göttlicher Affect, nämlich so sehr untergeordnet, wie der Begriff der Sünde dem des Guten untergeordnet ist, und deswegen vorübergehend, weil die Sünde nicht dualistisch als eine Naturgrösse und als an sich ewiger Gegensatz gegen die Hemisphäre des Guten, sondern als zufällige und zum Vergehen bestimmte Erscheinung aufgefasst wird. Die reine Religion wird niemals der gegen die Sünde gerichteten Thätigkeit einen eigenen Zweck zugestehen und sich selbst in die Lage bringen, mit dem etwaigen Wegfall der Sünde geistig auf den Aussterbeetat gesetzt, der inneren Fortbewegung und Thätigkeit beraubt zu werden — mag auch noch so oft bei eudämonistisch verkümmerter Religiosität die Sünde den einzigen Stoff der religiösen Erbauung und Betrachtung hergeben müssen und die sündlose Ewigkeit als ein träges Geniessen angesehen werden. In der Art des Zornes Gottes liegt zugleich sein endlicher Character und die Bedingung seines Vergehens, und Micha führt uns die Gründe vor, weshalb zu hoffen, dass Jahve seinen Zorn nicht festhalten werde (7, 18).

Es ist nämlich kein Zufall, dass in c. 7, 7—20 das betende Volk Jahves auf die Gerechtigkeit Gottes provocirt, an der sie sich zu weiden hofft. Die Gerechtigkeit steht in einem formalen Gegensatz zum Zorn, denn durch den letzteren sitzt das Volk im Finstern 7, 8 f., durch die erstere wird es zum Licht herausgeführt v. 10. Sachlich liegt aber beiden dieselbe Beziehung Jahves zu seinem Volk zu Grunde, nämlich sein Interesse an der Ehre des Volkes, die auch die seinige ist, denn während der Zorn sich regt, weil Israel sich gegen Gott verfehlt 7, 9 und deshalb das „Volk Jahves" in Schande bringt 6, 16. 7, 10, so schafft die Gerechtigkeit dem Volk Recht 7, 9 und Gott die Ehre v. 16 f. Die Gerechtigkeit Gottes besteht also für immer und zu aller Zeit, der Zorn stellt sich nur dann ein, wenn das Volk die Bemühungen Gottes um seine und des Volkes Ehre und das Glück des letztern schnöde und undankbar vereitelt.

Weil nun Jahve Gefallen hat an Gnade, dagegen seinen Zorn vermöge seines eigenen Wesens nicht ewig festhält 7, 18. so liegt objectiv die Möglichkeit vor, dass die Schuld vergeben werde. Jahve ist gewissermassen dazu verpflichtet, da er den Vätern von Urzeit her Treue und Gnade zugeschworen hat; denn was er dem jetzigen Volk thut, das geschieht dem Abraham und Jacob c. 7, 18—20. Hält man c. 6. 7 gegen c. 1—3, so bemerkt man alsbald, dass die radicale Durchführung des sittlichen Princips in der Gerichtsverkündigung eine Limitation erhalten hat durch die religiös-sittliche Idee der göttlichen Persönlichkeit. Micha bestätigt unsere Behauptung (s. S. 107), dass der Begriff des Guten nicht rein und vollständig gefunden wird, wenn er von der Persönlichkeit losgelöst ist. Gott ist weder ein sittliches Naturwesen, d. h. die absolute Substanz oder Essenz, die dem objectiv vorhandenen Guten conform ist, noch die Personification, die „Idee" des Guten, sondern er ist eine sittliche Persönlichkeit, d. h. eine Person, die das Bedürfnis hat, mit andern Personen in jenem vollkommenen Gemeinschaftsverhältnis, in jenem Austausch der Gefühle zu leben, in dem die Religion besteht, und in jener Gemeinsamkeit der Gesinnung und Handlung zu leben, die eben das Sittliche ausmacht.

Allein bisher ist nur objectiv, von Seiten Gottes, die Mög-

lichkeit der Wiederherstellung des Volkes gegeben. Die grössere Schwierigkeit stellt sich dem Micha gegenüber in der Aufgabe subjectiv dasselbe zu beschaffen. Denn die anthropologische Erkenntnis unserer Propheten leidet ja, wie wir sehen, an dem Mangel, dass die Prädisposition zum Sittlichen keineswegs in dem Begriff des Menschen enthalten ist, dass deshalb jener innere Process, den die christliche Dogmatik mit dem Worte Bekehrung bezeichnet, für sie noch nicht vorhanden ist. Diese Thatsache brachte den Jesaia dahin, den Geist aus der Höhe unvermittelt und in wunderbarer Weise auf die Menschen und zugleich auch auf die Natur sich ergiessen zu lassen. Auch Micha bringt es nicht zu einer höhern anthropologischen Idee, auch ihm ist noch das Volk als solches das Subject der Religion. Aber nun macht sich bei ihm das ethische Moment in hervorragender Weise geltend. Bei ihm hören wir zuerst das ideale Volk Jahves mit Gott reden, und es betet nicht sogleich um die Abwendung des Uebels, sondern um die Vergebung der Sünde. Das Gebet klingt wie eine Antwort des Volkes auf das Liebeswerben Jahves, wie Hosea ihm so beredten und innigen Ausdruck verliehen; aber Micha setzt gleich höher ein als Hosea, wenn er sein Absehen nicht zuerst auf das Wohlergehen des Volkes, sondern auf die Wegschaffung der Sünde gerichtet hat.

Das Volk, das durch Jahve, den Freund Abrahams, durch die Verknüpfung des göttlichen Interesses mit ihm eine über den Wechsel der Zeit erhabene Persönlichkeit geworden ist, erklärt sich bereit, Jahves Zorn zu tragen 7, 9, weil es sich gegen ihn verfehlte. Die Strafe selbst erklärt es also nicht blos als natürliche Reaction gegen ein voraufgegangenes Vergehen, nicht blos als ein Uebel, sondern behandelt sie geistig als eine Kundgebung des göttlichen Unwillens, damit aber zugleich als Kundgebung der göttlichen Liebe. Es kann also den Zorn nicht ohne Weiteres wegwünschen wollen; es nimmt ihn willig auf sich und hofft durch diese Anerkennung der Gerechtigkeit desselben und durch demüthige Busse ihn innerlich zu überwinden v. 19. Die Folgen der Sünde sind damit die Wahrzeichen der ethischen Wiederherstellung des Volkes geworden und nicht mehr gleichbedeutend mit der Vernichtung des Gemeinschaftsverhältnisses. Diese Gedanken könnte sich jenes theologische System zur Lehre nehmen,

welches mit der Entsündigung sogleich die Folgen der Sünde an sich, materiell, aufgehoben wissen will und aus den Leiden der Frommen auf den immer noch lebendigen alten Adam schliesst. Aufgehoben ist keine einzige Folge der Sünde, ausgenommen die eventuelle Folge der Vernichtung, d. h. diejenige Folge, die erst dann eintreten wird, wenn auch in der Zukunft das Volk durchaus in der Sünde beharrt.

Wird Jahve nun das Volk zu Gnaden aufnehmen? Er wird es so gewiss, als er ihm persönliche Freiheit gegeben, um mit ihm in sittlicher Gemeinschaft zu stehen; denn die Gemeinschaft wäre eine unsittliche, wenn sie für Gott aufhörte zu bestehen, sobald nicht jeder seiner Wünsche am Volk sofort in Erfüllung ginge. Fleiss und Geduld sind Merkmale höher entwickelter Sittlichkeit: die Gottesidee Michas steht auch darum so hoch, weil Gott Geduld hat und Gefallen an Gnade. Nunmehr darf denn das Volk auch bitten, dass Jahve ihm einen neuen Anfang des Daseins gewähre, wie er es in der Erlösung aus Egypten that v. 15, dass es auch äusserlich wiederhergestellt werde und Jahve sich in ihm als den furchtbaren Gott kundthue, vor dem die Heiden zittern v. 16. 17.

Man muss gestehen, dass dem Propheten die Vermittlung zwischen den Gerichtsdrohungen und den Hoffnungen ideell gelungen ist. Aber nur ideell. Wenn jemand behauptete, dass die Religion des Micha allen religiösen Bedürfnissen genügte, so wäre darauf hinzuweisen, dass zwischen der Schilderung c. 6, 9 — 7, 6 und dem Gebet 7, 7—20 eine Kluft befestigt ist, die der Prophet nicht vollständig überbrückt. Er macht uns nicht klar, wie das wirkliche Volk c. 6, 9 ff. zu dem betenden idealen Volk wird. Dies betende Volk ist nur ein Gegenstand seiner Hoffnung oder, wenn man so will, seiner Weissagung. In der realen Welt ist ein solches Volk nicht vorhanden. Diese Mangelhaftigkeit der prophetischen Idee vom Volk Jahves rührt daher, dass dem sittlichen Moment, das ja überall der constitutive Factor ist, der teleologische Character fehlt, wie ja auch, beiläufig bemerkt, jede universalistische Tendenz. Alle Forderungen Michas zielen nur auf die Gegenwart, sie haben nicht die Fähigkeit, sich der Geschichte zu bemächtigen, daher der Sprung von der realen Gegenwart in die ideale Zukunft. Kann sich der religiöse Glaube des Propheten

über Welt und Zeit erheben, so kehrt die Uebung des Rechts und der Nächstenliebe stets auf das Subject zurück, ohne eine Weiterentwicklung desselben zu produciren, und wir vermissen die sittliche Forderung, die Welt ebenso activ zu beherrschen, sich nutzbar zu machen und in der Geschichte dieser Eroberung der Welt selbst von einer sittlichen Stufe zur andern fortzuschreiten, wie der religiöse Glaube die Herrschaft über die Welt schon durch die Zusammenschliessung mit dem ewigen Gott hat. Denn die ideale Herrschaft über die Welt genügt nicht, wenn die Religion eine Macht des wirklichen Lebens und der Geschichte werden soll; das wird sie erst durch die ethisch-teleologische, d. h. active und reale Beherrschung der Welt. Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden und das Wort vom Salz der Welt ist nicht auf alttestamentlichem Boden entstanden; und dass das Reich Gottes nicht mit äussern Gebärden kommt, das war dem Micha noch unfassbar: daher weiss er in der Gegenwart nichts zu finden, an das er seine Hoffnungen anknüpfen könnte, und seine Hoffnungen geben keine realen Resultate.

Die in c. 6. 7 enthaltene Gedankenfülle bildet ein Gegenstück zu dem jesaianischen Gedanken der Geistesergiessung. Beiden Propheten, dem Micha und dem Jesaia, ist gemeinsam die ideale Entfernung von dem Boden der naturwüchsigen Religion. Die Ideen der vier grossen Propheten, die wir besprochen haben, streben wie Flammen reinen Feuers aufwärts, und ich hoffe, dass es deutlich geworden ist, wie diese Männer allesammt durch die ideale Erfassung der Religion sich gegen die Masse des Volkes abheben, wie hierin das zweite Prophetenpaar gegen das erstere fortgeschritten ist, wie sich aber grade in der idealeren Vorstellung vom Volke Jahves am Klarsten die Unmöglichkeit darstellt, die Gegenwart real umzugestalten. Die Ideen bleiben Ideen, weil sie in der Wirklichkeit kein persönlich-lebendiges Object fanden, zum Theil auch nicht suchten, in dem sie sich hätten verkörpern können; und so verfielen sie denn dem Loose, materialisirt und in Dogmen und Gesetze umgewandelt zu werden.

Zweiter Abschnitt.

Die Propheten der chaldäischen Periode.

8. Capitel.

Geschichtliche Vorbereitung.

§. 21. Die deuteronomische Gesetzgebung und ihre Vorgeschichte.

Nach Jesaia und Micha tritt eine geistige Stagnation ein, die bis in die Nähe des babylonischen Exils dauert. Dass wenigstens keine bedeutenden Propheten nach jener verunglückten Expedition Sanheribs mehr auftraten, erklärt sich wohl aus dem Mangel der folgenden Zeit an wichtigen politischen Ereignissen. Das Reich Juda hatte sich aus der assyrischen Krisis glücklich gerettet; nur ein einziges Mal unterlag es noch einer assyrischen Invasion unter Sardanapal, der nach 2. Chr. 33, 11. 13 den König Manasse gefangen wegführte, doch bald darauf wieder in sein Königthum einsetzte[1]). Die Anzeichen des nahen Zusammenbruchs der assyrischen Weltmacht begeisterten den Propheten Nahum, ein grossartiger Scytheneinfall den Zephanja zu einer prophetischen Schrift. Eine grosse Fruchtbarkeit der prophetischen Schriftstellerei entfaltet sich um die Zeit, als die Chaldäer, rasch in die Fussstapfen der Assyrer getreten, Juda mit dem Untergange bedrohen.

Wenig interessirt uns daher die politische Geschichte des Jahrhunderts zwischen Jesaia und Jeremia, die zudem in den historischen Quellen dürftig genug dargestellt wird. Um so

1) Vgl. Schrader, Keilinschr. u. A. T. zu der Stelle.

werthvoller ist es für uns, dass wir im Deuteronomium eine Quelle für die Religionsentwicklung besitzen, die selbst auf vorhergegangene Bewegungen manche Schlüsse erlaubt.

Wir dürfen es uns erlassen, das Eigenthumsrecht unseres Zeitraums auf jenes levitische Religionsbuch erst noch zu begründen. Anders verhält es sich mit der Frage, ob dem Deuteronomium das priesterliche Gesetzbuch vorhergeht oder vielmehr nachfolgt. Ich habe bereits oben (S. 17) erklärt, dass ich von der Beweiskraft der von Graf, Kuenen u. A. zu Gunsten der Graf'schen Hypothese beigebrachten Argumente vollkommen überzeugt bin; der nachexilische Ursprung des priesterlichen Religionsbuches ist mit kräftigeren und zahlreicheren Gründen nachzuweisen, als der exilische Ursprung des zweiten Theils im Buch Jesaias. Ich kann mich hier nicht auf Vorführung der bereits von Anderen gegebenen Beweisgründe einlassen; dagegen hoffe ich, die letztern durch den Beweis aus der inneren Entwicklung der Religion Israels vermehren und unterstützen zu können, indem ich zur Erklärung der Entstehung der deuteronomischen Gesetze keine anderen Elemente verwende, als welche mir die bisher untersuchte Religionsentwicklung darbietet.

Anknüpfen dürfen wir an das, was uns über gewisse Reformen Hiskias berichtet wird. Nach 2. Kön. 18 rottete er die Sonnensäulen, die Ascheren und den Dienst jener ehernen Schlange aus, die man auf Mose zurückführte. Aus sich selbst ist es wahrscheinlich und durch die Geschichtsbücher wird es bestätigt, dass insbesondere Jesaia einen bedeutenden Einfluss auf den König ausübte; er dürfte ihm demnach auch zu dieser Reform manche Anregung gegeben haben. Hingegen zeigt die Stelle 2. Kön. 23, 12 f. klar genug, dass Hiskia nicht alle Höhen und vielleicht gar keine zerstörte, da solche selbst zu Jerusalem bestehen blieben. Allein auch Jesaia und Micha kümmern sich wenig um die Höhen; es besteht also auch hier eine gewisse Uebereinstimmung, die sich dann am Besten erklärt, wenn vor allem in Folge der Wirksamkeit eines Jesaia der Tempel Jerusalems eine überragende Bedeutung gewann. Nehmen wir noch hinzu, dass die Weissagungen Jesaias mehrere Male, zumal in der schwersten Noth zur Zeit der Invasion Sanheribs, auf eine glänzende und gradezu wunderbare Weise in Erfüllung gingen, so sind wir wohl zu der Annahme berechtigt, es habe

sich nach und nach eine prophetische Partei gebildet, die sich nach dem Tode ihres geistigen Oberhauptes, des Jesaia, um den Tempel concentriren mochte.

Hatte diese Partei jedoch auf die Führerschaft im Reich gerechnet, so fand sie sich getäuscht, denn unter Manasse trat eine völlige Reaction ein gegen die Entwicklung, welche die Dinge in der letzten Zeit Hiskias zu nehmen begonnen hatten. Nach 2. Kön. 21, 10—16 stiess Manasse dabei auf den Widerstand der Propheten, und es heisst von ihm, er habe Jerusalem von einem Ende zum andern mit dem Blute Unschuldiger angefüllt. Aeusserlich siegte der König und bevölkerte Tempel und Stadt mit einer Menge fremder Gottheiten, dass selbst Josia die Spuren nicht völlig verwischen konnte, da noch Hesekiel den Unfug als gegenwärtig schildert. Dennoch hatte der von Jesaia und den übrigen Propheten gestreute Same schon zu mächtig Wurzel geschlagen, als dass selbst die lange Regierung Manasses ihn hätte austilgen können. Konnten die Anhänger Jahves nicht öffentlich durchdringen, so werden sie sich insgeheim um so fester an einander geschlossen haben, und Ereignisse wie die Gefangennahme Manasses konnten dazu dienen, ihren Muth zu erhöhen. Als nun gar Amon nach zweijähriger Regierung ermordet ward, durften sie darin ein Zeichen sehen, dass ihre Zeit gekommen sei. Des jungen und noch unverdorbenen Josia wussten sie sich bald zu versichern. An ihrer Spitze stand damals, wie es scheint, der Oberpriester Hilkia, der seinerseits an der ihm untergebenen Priesterschaft, aus der eine nicht geringe Zahl von Propheten hervorging, eine bedeutende Stütze hatte. Im Jahre 621 fand Hilkia plötzlich im Tempel ein Gesetzbuch, das Gesetzbuch Mosis; dasselbe war bis dahin weder ihm noch sonst jemanden bekannt gewesen, ebenso wenig hatte man die darin enthaltenen Gesetze bisher befolgt.

Freilich muss man im Sinne des Deuteronomikers nicht eigentlich von Gesetzen reden. Er selbst verräth deutlich genug, dass er den technischen Sinn, der in diesem juristischen Ausdruck liegt, noch nicht kennt oder nicht anerkennt, denn er nennt seine Dogmata bald מצוה, bald חקים, bald משפטים, bald עדות oder auch תורה, und am Liebsten häuft er möglichst viel von diesen Ausdrücken zusammen; und er versteht sowohl reli-

giöse Lehrsätze wie bestimmte Anordnungen darunter. Wir können den Inhalt und die Zwecke seines Buches nun nach folgenden vier Grundgedanken ordnen.

Der oberste Gedanke ist der, dass Jahve, Israels Gott, ein einiger Gott, unsinnlich und unbildlich sei, dem man von ganzem Herzen anhangen soll. Dieser Gedanke rührt nach seinem ganzen Inhalt von Hosea her. Er richtet sich gegen den Syncretismus, insbesondere aber gegen die Zweispaltung Gottes in ein männliches und weibliches Princip, und steht in Correspondenz mit den Angriffen auf die Baalssäulen und Ascheren. Den ersten Capiteln, aber auch manchem folgenden fühlt man die Dringlichkeit ab, mit der hervorgehoben wird, dass Jahve auf dem Horeb nicht in irgend einer Gestalt gesehen worden, sondern im Feuer, dem reinen, unkörperlichen Element erschienen sei. Will der Verfasser dem Volk die Theologumena Hoseas practisch nahe bringen, so mahnt er doch auch ebenso sehr zur Liebe und Treue gegen Gott, wie dieser Prophet. Die Aufforderung, sich Stirnbänder u. s. w. zu machen 6, 7—9, ist wohl bildlich gemeint (vgl. Spr. 3, 1—3. 6, 21. 7, 3), zeugt aber auch so von der practischen Richtung des Deuteronomikers.

Der zweite wichtige Gedanke ist der, dass das ganze Leben des Volkes unter den Gesichtspunct der Heiligkeit gestellt wird. Dieser Gedanke ist materiell von dem Propheten Jesaia abhängig. Aber während Jesaia das heilige Volk nur als zukünftige Grösse kennt, anticipirt der Gesetzgeber dies Ideal und sucht es für die Gegenwart practisch zu verwirklichen; er steht auch hier auf dem Standpunct Hoseas, der keine Teleologie hat. Indem nun der Deuteronomiker von der Erfahrung ausgeht, dass dem unverständigen Volk der Sinn und das Zartgefühl für die Idee der Heiligkeit mangelt, indem er daran verzweifelt, dass die Heiligkeit des Volkes, die als vollendete Form, als die schöne Blüthe innerer religiös-sittlicher Reife, als der Abglanz der vollkommenen Harmonie mit Gott, nicht künstlich hervorgebracht werden sollte, aus der sinnlich-rohen Masse von selbst so bald hervorgehen werde, glaubt er, durch Lehren und detaillirte Vorschriften dem Volk wenigstens äusserlich das Gepräge der Heiligkeit aufdrücken und durch ein solch äusseres Gepräge es von den übrigen, unheiligen Völkern entfernen zu

müssen. Er wagt es, auf Kosten des sittlichen freien Wachsthums und der innern Gesundheit eine äussere Religiosität ins Leben zu rufen, die ohne wahrhaft religiösen Trieb angelernte und zwar mühsam angelernte Manieren zur Schau trägt. Aus ihrer idealen Höhe herabgezogen wird die Heiligkeit zur Sitte; in das Alltagsleben hinabgestiegen, bringt sie in dasselbe einen Dualismus heiliger und unheiliger Handlungen und Dinge; an die Materie einmal gebunden, muss sie selbst sich in ihr Gegentheil verwandeln und, ursprünglich der allerfreiste und idealste Begriff, von jetzt an drückende Fessel werden. Das sittliche Moment ist dem Deuteronomiker ebenso wenig homogen, wie dem Hosea; denn wie der letztere auf die Erkenntnis dringt, so empfiehlt der erstere die Gerechtigkeit, die in der Erfüllung der göttlichen Gebote besteht (6, 26), und vom Decalog gehen beide aus.

Als dritter Grundgedanke des mit gesetzgeberischem Genie ausgestatteten Verfassers ergiebt sich der Grundsatz, dass es nur eine einzige legitime Cultusstätte giebt, dass alle übrigen Heiligthümer aufgegeben werden sollen. Dieser Satz ist eine Frucht der jesaianischen Idee von der Heiligkeit des „Heerdes Gottes“ und von der zukünftigen Bedeutung des Berges Zion. Ich weiss nicht, ob sich in der ganzen Weltgeschichte ein Gesetz nachweisen lässt, das so dazu geschaffen war, ein ganzes Volk nach seiner innersten Natur und seiner äussern Erscheinung mit einem Schlage umzuwandeln; die catholische Kirche hat durch all' ihre Gesetze nicht entfernt das Gleiche erzielt. Das Deuteronomium beraubt das Volk seines altnationalen Cultus, entheiligt seine altehrwürdigen Heiligthümer, nimmt ihm gleichsam die Religion unter den Händen weg und macht sie unsichtbar für das alltägliche Leben. Das Schlachtthier wird nicht mehr als Opfer dargebracht, vom Getreide bekommt Gott nicht mehr seinen Antheil nach altgewohnter Weise, aus den heiligen Bäumen spricht Gott nicht mehr, bei dringlichen Gelegenheiten kann man ihn nicht mehr befragen. Der unmittelbare Verkehr mit ihm ist abgebrochen, er hat seinen Sitz aufgeschlagen in dem einen Tempel zu Jerusalem: dorthin sollen die Opfergaben wandern und dort die Feste gefeiert werden. Die drei Feste sind nicht mehr die Naturfeste von ehedem, sie haben eine historische Bedeutung

erhalten, sie feiern die wichtigsten religiösen Begebenheiten der Vergangenheit. Das will sagen, die Religion ist sich selbst gegenständlich geworden. An die Stelle des Gefühls, der Idee tritt die Reflexion; die Religion wird wahre Religion und tritt in klar abgegrenzten Gegensatz zu den falschen heidnischen: die Geschichte wird heilige Geschichte, das Volk wird eine Kirche, eine Theokratie, der König soll im Gesetzbuch lesen. Mehr als je ist jetzt priesterliche Lehre nöthig; der Beruf des Propheten wird auf den Priester übergehen und das unmittelbare Reden Jahves verwandelt sich in heilige Schrift. Der Weg von der Naturreligion zum Supranaturalismus ist mit einem Schritt zurückgelegt. Wie auch in diesem dritten Grundgedanken, der ja inhaltlich der Prophetie Jesaias entstammt, der Geist Hoseas waltet, das wird klar genug, wenn doch diese eine Kirchengemeinde das Ideal des Hosea von dem auch äusserlich einigen Volk Jahves aufs Vollkommenste realisirt und wenn der Deuteronomiker wie Hosea die Religion sich selbst durch Geschichtsbetrachtung sich gegenständlich zu machen streben.

Mit Bewusstsein vervollständigt der Deuteronomiker sein System durch den vierten Hauptgedanken, dass nur ein Stamm zum Priesteramt berechtigt sei. Hat die Religion sich als eine äusserlich selbständige Grösse aus dem Leben abgesondert, so erzeugt sie nun auch einen besonderen auf sie gerichteten Beruf und eine besondere Berufsklasse, an die nun die gesammten religiösen Handlungen des Volkes übergehen. Hat der Gegensatz zwischen dem Heiligen und Profanen, der früher das Volk Israel schlechthin als Jahves Volk von den Heiden unterschied, jetzt innerhalb des ersteren Platz gefunden und auf einzelne Handlungen und Dinge übergegriffen, so wird consequent auch zwischen Israeliten und Israeliten, zwischen Clerus und Laien unterschieden. Zwar finden sich auch aus vordeuteronomischer Zeit einige Anzeichen, dass man mit Vorliebe die Leviten, die als grundbesitzlose Fremdlinge im Volk umherzogen, zu priesterlichen Functionen verwandte. Es scheint, als ob diesen Stamm, aus dem Mose hervorgegangen war, in älterer Zeit ein ähnlicher Geist beseelte, wie derjenige, der auch die Rechabiter im Nomadenleben festhielt, der den Nasiräismus und den ältern Prophetismus, die Eiferer um Jahve und die Vorkämpfer des altnationalen, rigoristischen Gottes-

dienstes hervorbrachte. Allmählich wurde wohl das Anachronistische ihrer Stellung im Volke und ihrer Lebensweise fühlbarer; und vermochten sich die Rechabiter als Secte zu halten, so geriethen die meisten Leviten in eine Lage, in der sie vom Deuteronomiker mitsammt den Armen und Fremdlingen der allgemeinen Barmherzigkeit empfohlen werden konnten. Aber auch im 7. Jahrhundert waren, wie es scheint, viele Leviten im Besitz wichtiger Priesterämter und behaupteten sie um so leichter, als an den bedeutenderen Heiligthümern das Ceremoniell sich ohne Zweifel derartig gemehrt hatte, dass eine besondere Bildung und Einübung für dasselbe nöthig war. Aber erst der Deuteronomiker macht das zu einem Recht, was vorher vielleicht hie und da Thatbestand war. Die physische Vererbung der Priesterwürde und der Gegensatz, in dem von nun an der Priester zum gewöhnlichen Volk steht, entspricht möglichst genau dem, was der Catholicismus an dem ordo und dem Cölibat hat. Nun ist doch wohl kein Zweifel daran, dass in der christlichen Kirche niemals der Gegensatz zwischen dem Priesterthum und dem Laienthum möglich gewesen wäre, hätte man nicht die Religion in der äussern Kirche, im Sacrament, im „Wort" verselbständigt und veräusserlicht. Dann ist aber auch der Ursprung des deuteronomischen Gesetzes nur dadurch zu erklären, dass demselben eine Verselbständigung der Religion vorherging, wie wir sie bei Hosea und Jesaia, nicht aber bei Amos und Micha beobachteten. Und dass mit der Gründung eines eigenen Priesterstandes die Religion objectivirt, mit der „Lehre" vertauscht, supranaturalistisch wird, das giebt der Deuteronomiker oder derjenige, der nach ihm den Segen Mosis Deut. 33 bearbeitet hat, selbst zu erkennen, wenn er v. 8—11 die Leviten verherrlicht, die Vater und Mutter, Bruder und Sohn nicht kennen, die alles Irdische daran gegeben haben, um allein Jahve zu dienen und Israel sein Gesetz zu lehren.

Das sind die vier Grundgedanken, mittelst derer die Jünger Hoseas und Jesaias, also der Propheten, bei denen das religiöse Moment überwog, zunächst die äussere Gestalt, dann aber das innere Wesen der israelitischen Religion umwandelten. Das ganze Ergebnis können wir dahin zusammenfassen, dass das ideale Volk Jahves als das dynamische Princip der prophetischen Religion der Theokratie weicht. Wie sich die

Theokratie weiter entwickelt, wie mit innerer Nothwendigkeit das Gesetz der ganzen Religion nach allen ihren Beziehungen und Consequenzen sich bemächtigt, wie zu dem objectiven Gesetz, das die Idee des Volkes Gottes verdrängt hat, das einzelne Individuum hinzutritt, wie das religiöse Moment das sittliche in sich hineinnimmt und dadurch selbst veräusserlicht wird, das werden wir schon bei den Propheten der chaldäischen Periode zu sehen Gelegenheit haben. Hier genüge es, darauf hinzuweisen, dass das Deuteronomium selbst schon sich gegen die Prophetie wendet. Denn indem es die Regel aufstellt, dass man den Propheten nach der Erfüllung oder Nichterfüllung seiner Vorhersagung beurtheilen müsse, schränkt es nicht allein den Beruf desselben auf eine verhältnismässig unbedeutende Thätigkeit ein, sondern lähmt auch die unmittelbare Wirkungskraft der prophetischen Rede, sofern es das Verhalten gegen dieselbe von künftigen Geschehnissen abhängig macht. Freilich war kein Prophet mehr nöthig, wo das Wort Gottes geschrieben vorlag, wo Gott sich so vollkommen geoffenbart hat (Deut. 5, 1—4); höchstens konnte er oder sein Gott, der ihm ein künftiges Ereignis anzeigte, in augenblicklichen Verlegenheiten aushelfen.

Das Deuteronomium ward nun Reichsgesetz und die Jahvereligion Reichsreligion, — später wurde sie Sache der Gelehrsamkeit und der Jurisprudenz. Jetzt konnte man von Jahve „abfallen", und die Priester, die Propheten, die Historiker bemühten sich aufs Eifrigste, die Quelle aller frühern Missgeschicke im Abfall der Väter zum Baal nachzuweisen. Indem man jetzt aber alle Höhen und Baalssäulen abschaffte, war man eines unfehlbaren Glückes gewiss. In solcher Zuversicht konnte Josia es wagen, das Land Jahves vor dem Fuss eines fremden Königs zu bewahren. Aber Necho besiegte ihn, und mit der Schlacht verlor Josia das Leben und Juda die Selbständigkeit. Kaum war die Vergeltungslehre, der Glaube, dass Jahve den Gehorsam gegen sein Gesetz belohnen müsse, ins Leben getreten, so machte die Schlacht von Megiddo sie zu einem unlösbaren, quälenden Problem. Aber für die Weiterentwicklung der Theokratie war es ein günstiger Umstand, dass die conservativen Interessen der Monarchie, dass die Beharrungskraft geschichtlich fixirter, socialer und politischer Bildungen ihr nach dem Untergang

Judas keinen Damm mehr entgegensetzen konnten, wie sie es gethan hätten, wäre das Deuteronomium Reichsgesetz geblieben. Indessen erst die Schriftgelehrten und Pharisäer des zweiten Tempels haben bewusster Weise die Theokratie vom irdischen Staat geschieden[1]: die Anhänger des Deuteronomiums waren die eifrigsten Patrioten.

§. 22. Die prophetischen Schriften aus der chaldäischen Periode.

1. Das Buch Nahum. Dasselbe dürfte nach c. 3, 8—10 vgl. Schrader, KI u. AT S. 287 ff. nicht vor 664, nach c. 1, 9. 2, 4 ff. in die zweite Hälfte des 7. Jahrh. fallen.

2. Das Buch des Zephanja. Es ist nach c. 1, 1 unter Josia und wahrscheinlich zur Zeit des Scytheneinfalls geschrieben, jedenfalls vor der Reformation Josias. Zephanja ist von ältern Propheten sehr abhängig.

3. Das Buch Habakuk. Wegen c. 1, 5 ff. nach der Schlacht bei Circesium abgefasst.

4. Sach. 12, 1—13, 6. c. 14. Der Anonymus schreibt nach der Schlacht bei Megiddo vgl. c. 12, 11, wohl auch nach dem ersten Einfall Nebukadnezars und nach dem Abfall Jojakims von demselben (vgl. 2. Kön. 24, 2 mit Sach. 12, 2), vielleicht also unter Jojachin.

5. Die Schriften des Jeremia. Obwohl dieser Prophet selbst eine Sammlung seiner Reden veranstaltet zu haben scheint, die in diesem Fall in seine letzten Jahre fallen dürfte (vgl. c. 1, 1—3) und von ihm selbst während seines Aufenthalts in Egypten vermehrt wäre, so ist doch das gegenwärtige Buch in ziemlicher Unordnung. Wir können es jedoch den Untersuchungen über die jeremianische Theologie selbst überlassen, die allgemeine Zeitfolge der Reden, auf die es uns allein ankommt, festzustellen; hier genügt es anzumerken, dass die drei letzten Capitel des Buches nicht von Jeremia herrühren. — Die Weissagung über Edom Jer. 49, 7—22 scheint dieselbe ältere Vorlage zu haben, wie das Orakel des Obadja, das einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist v. 11.

6. Das Buch des Hesekiel. Es ist lediglich ein Product schriftstellerischer Musse. Die einzelnen Stücke sind zwar nicht nach der Abfolge ihrer Entstehungszeiten (vgl. c. 29, 17) geordnet, danken

---

1) S. J. Wellhausen, die Pharisäer und die Sadducäer (Greifswald 1874) S. 94 ff.

aber ihre Entstehung zum grössten Theil einem zum Voraus disponirten Plan. Wahrscheinlich ist das ganze Buch erst nach der Zerstörung Jerusalems und im vorgeschritteneren Lebensalter des Propheten abgefasst.

9. Capitel.

Die gemeinsamen Grundgedanken.

§. 23. Der Prophet.

Obwohl zwischen der ersten und letzten Schrift der chaldäischen Periode nur ein Zeitraum von etwa einem halben Jahrhundert zwischeninne liegt, so vollzieht sich in der uns jetzt beschäftigenden prophetischen Literatur dennoch ein ganz bedeutender Umschwung. Wenn die älteren Schriften immerhin noch den Prophetenbüchern des vorhergehenden Zeitraums nahe stehen, so fallen die jüngeren in eine Zeit, in der das Prophetenthum, selbst das der Jahvereligion treu ergebene, sich zu spalten, sich zu zersetzen, ja sich aufzulösen beginnt. Die äussern Ereignisse und die innere Entwicklung arbeiten gemeinschaftlich an einer Umwandlung der Religion, der sowohl die Idee vom Volk Jahves als die correlate von dem unmittelbaren Verkehr Gottes mit dem Volk durch die Propheten zum Opfer fallen. Dennoch dürfen wir diese beiden Ideen noch als das Princip der Religion festhalten; denn grade auch in dem Schicksal, das sie erleiden, bewährt sich ihre centrale Stellung und ihre fundamentale Bedeutung für die vorexilische Religion, die von der nachexilischen sich principiell unterscheidet.

Als Wort Gottes bezeichnen auch diese Propheten das, was sie reden und schreiben. Aber schon weichen mehrere derselben von den Männern der vorigen Periode darin ab, dass die Unmittelbarkeit der Rede, die für den Begriff des Propheten wesentlich ist, mehr und mehr zurücktritt. Einige von ihnen, ein Nahum, ein Habakuk, ein Obadja, der unbekannte Verfasser von Sach. 12 ff., geben kaum zu erkennen, dass der Schrift die mündliche Rede vorherging. Die Schriftstellerei, früher nur Aushülfe und untergeordnetes Mittel, gewinnt jetzt einen selbständigen Werth; während die Prophetie gerade das Unmittelbare

des Verkehrs Gottes mit den Menschen in sich darstellen soll, setzt sie selbst ein Mittel zwischen sich und jene. Daher ist es nun nicht zu verwundern, wenn die Prophetie theils auf Vorhersagung der Zukunft sich beschränkt, theils auf theoretische Ausführungen verfällt, wie es sich bei Hesekiel zeigt. Daher erklärt sich aber auch, wie die in der Schrift sich verselbständigende Prophetie, je mehr der lebendig schaffende Geist ihr verloren gehen will, desto mehr in ihre Elemente sich zersetzt. In alter Zeit waren Dichter und Propheten ein und dieselbe Person, und zwischen poetischer und prophetischer Inspiration wurde nicht unterschieden. Jetzt scheiden sich schon in Zephanja und Habakuk das prophetische und poetische Element von einander; und doppelt tritt der Verlust der unbewussten Einheit im prophetischen Geist in einem Hesekiel zu Tage, bei dem Lied und Prophetie bewusst getrennt werden und die prophetische Sprache nach Ausscheidung des poetischen Ferments in nüchterne Buchprosa sich verwandelt. Hat also der Prophet zwischen das Volk und sich ein Mittel gestellt, so fühlt er sich auch nicht mehr wie früher als blosses Organ Gottes. Jene Unmittelbarkeit, die in früherer Zeit zur lebendigen Rede trieb und in der Schrift wesentlich nur gehaltene Reden reproducirte, war im Grunde das Merkmal göttlicher Objectivität, des Bewusstseins, nicht eigene Gedanken und Reflexionen, sondern lediglich das auszusprechen, was der Geist eingab; in demselben Masse aber, in dem der Schriftsteller den Propheten verdrängt, tritt auch sein Ich hervor.

In diesen allgemeinen Erörterungen haben wir den Jeremia unberücksichtigt gelassen. Indem wir uns vorbehalten, die bisher skizzirte unbewusste und unfreiwillige Selbstauflösung der Prophetie an Hesekiel des Näheren darzuthun, erkennen wir in Jeremia den Propheten, der die von Jesaia und vor allem von Micha gewandelte Bahn bewusst verfolgt. Wenn in der von ihnen deutlich genug ausgesprochenen Idee vom sittlichen Character des Prophetenberufs schon die menschliche Individualität sich geltend zu machen anfing, so führt Jeremia das subjective Element in voller Stärke und mit Bewusstsein in die prophetische Thätigkeit ein.

J e r e m i a fühlt seine Person mit seinem Beruf so sehr verwachsen, dass er von sich sagt, Jahve habe ihn schon vor

seiner Geburt zum Propheten der Völker geheiligt 1, 5. Obwohl er also dazu prädestinirt war, bedurfte es doch seiner persönlichen Einwilligung. Aber eben weil die sittliche Zustimmung erforderlich ist, darf er sich nicht mit Fleisch und Blut besprechen, gelten keine natürlichen Bedenken wegen seiner Jugendlichkeit und der Aengstlichkeit und Schüchternheit seines von Natur weichen Gemüths. Gott hat ihn gepackt und verlockt, dass er sich nicht wehren konnte; will er nicht mehr reden, so wird es in seinem Herzen wie brennendes Feuer c. 20, 7 ff. Dafür aber ist Jahve mit ihm, ihn zu retten, 1, 8. 17 ff.; Jahve giebt ihm seine Worte in seinen Mund und die Vollmacht über die Völker, nieder zu reissen und aufzubauen 1, 7. 9 f. Jeremia hat also einen religiösen Glauben an seinen Beruf, so rein, so erhaben, wie ihn kein Prophet in der Weise ausspricht. Im Begriff dieses Glaubens liegt es, dass das göttliche und das menschliche Element in seiner Thätigkeit aufs Innigste verbunden sind. Heben wir zunächst das göttliche Moment heraus, so ist klar, dass die göttliche Einwirkung nicht so ruckweise geschehen, nicht so momentaner Art sein kann, wie bei Amos und theilweise noch bei Jesaia. Keine plötzlichen, psychologisch auffallenden Ekstasen werden von ihm erzählt, und Ewald hat Recht mit der Behauptung, dass ein Zeichen wie das Jes. 7, 11 bei ihm als unmöglich erscheint. Seine Zeichen (c. 1. 13. 18. 24. 27) sind lediglich veranschaulichende Bilder ohne alles Wunderbare, bisweilen nur Zeichen auf dem Papier (13, 1 ff. 25, 15 ff). Träume und Gesichte findet er wie Micha und geisselt er bei den falschen Propheten, ihnen setzt er das reine Wort entgegen 23, 25 ff. Sogar die häufige Formel: Jahve sprach zu mir, die bisweilen specielle Weisagungen einleitet, darf bei ihm nicht im eigentlichen Wortsinn verstanden werden, wie sich schon aus der Aeusserung ergiebt, dass die falschen Propheten durch Baal weissagen 2, 8. 23, 13, während er doch Baal für einen stummen Götzen hält. Die göttliche Objectivität seines Wortes steht ihm vielmehr auf ganz andere Weise fest. Er fordert die Gegner auf, den göttlichen Ursprung ihrer und seiner Weissagung daran zu erproben, ob sie eintreffe 28, 9, und berichtet den von ihm vorhergesagten Tod Hananjas als etwas Selbstverständliches v. 17. Er bestätigt den von uns aufgestellten Grundsatz, dass die In-

spiration an dem Gehalt des Wortes erkannt werden muss, wenn er sich auf den Inhalt der von ihm und den wahren Propheten ausgesprochenen Worte beruft vgl. z. B. c. 7, 21 ff. 23, 22. 29: „Wer mein Wort hat, der rede mein Wort recht! wie reimen sich Stroh und Weizen zusammen? ist mein Wort nicht wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?" Und das hat um so mehr Gewicht, als er eben vorher (v. 18) selbst sagt: Wer stand im Rath Jahves, damit er sehe und höre sein Wort? vgl. v. 23 f. So fern Gott dem Menschen steht, so bedarf doch sein Wort nicht äusserer Garantien, um als solches erkannt zu werden, und keiner fremdartigen Vehikel, um in die Erscheinung zu treten, giebt sich kaum in anderer Form, als der allermenschlichste Gedanke. Die einzigen Beweismittel für seine Göttlichkeit sind für den Propheten einmal subjectiv sein persönlicher Glaube an seinen gottgegebenen Beruf, sodann objectiv der sachliche Werth, der Inhalt und Character seiner Rede. Wovon Micha ein Gefühl hatte (3, 8), das spricht Jeremia mit vollem Bewusstsein einer Prophetenschar gegenüber aus, die tagtäglich Friede, Friede! ruft, wo kein Friede ist (4, 9 f. 5, 13. 6, 13 ff. 8, 11 ff. 14, 13 ff. 23, 16 ff. u. s. w.); wie Amos und Micha, so sieht er sich als einen Späher an, der auf die Gerichtsposaune merkt 6, 17, den Jahve zum Prüfer seines Volks bestellt hat 6, 27; seine Aufgabe ist, dem Volk seine Sünde anzuzeigen.

Wenn man vorhergehende Entwicklungsstufen nach der höchsten, nach der Vollendung, beurtheilen muss, so ist der Prophet der grösste, dessen Bewusstsein von seiner Einheit mit Gott am Wenigsten äusserer Vermittlung bedarf, am Vollkommensten stets seiner selbst gewiss ist. Denn Christus hat für sich keinerlei Garantien seiner Einheit mit seinem Vater nöthig; Paulus hat Ekstasen erlebt, aber sie haben für ihn, wie auch die Glossolalie für die anderen, nur persönlichen Werth, und Johannes will die Kernfrage seines Lebens und seiner Theologie: woran zu erkennen, ob jemand aus Gott, aus der Wahrheit sei, danach beantwortet wissen, ob er Liebe im Leben zu üben vermöge. Versetzt man sich in die Lage des Jeremia, vergegenwärtigt man sich sein zaghaftes Temperament und sieht man ihn mit der einzigen Waffe des Glaubens und der Wahrheit der ganzen Zeit sich entgegenstemmen, so reisst seine persönliche Ueberzeugung die unsrige unaufhaltsam mit sich fort.

Doch gehorchen wir nur seiner Aufforderung, wenn wir erst an dem Inhalt seiner Rede ihren göttlichen Ursprung erkennen wollen.

Dass sich nun bei seiner Auffassung des Prophetenberufes das menschlich-subjective Moment lebhaft hervordrängt, ist nicht zu verwundern. Die leidenschaftlichsten Gemüthsbewegungen vgl. 4, 19. 8, 18. 21 ff. 14, 17 kommen in seinen Reden zum Ausbruch; die Verfluchung des Tages seiner Geburt 15, 10 ff. 20, 14 ff. hat der grösste Dichter Israels dem leidenden Gerechten in den Mund gelegt [1]); die Klage, dass er war wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird 11, 18 ff., klingt wieder in der Grabrede über den Knecht Jahves Jes. 53. Aber wenn Jeremia klagt, wenn er in leidenschaftlichen Schmerzensschrei ausbricht, so ist es nie ein blos persönliches, stets ein sittliches Gefühl, das ihn in Schrecken und Kummer versetzt 5, 29 f. und daher den Schmerz immer wieder überwinden lässt und in freudige Ergebung und Erhebung auflöst 20, 7—13 [2]).

Freilich ist die häufige, oft an Verzweiflung grenzende Klage über den Misserfolg seiner Wirksamkeit ein Anzeichen davon, dass dem Propheten das zu entschwinden droht, was eigentlich das Prophetische ausmacht, dass er nicht mehr beständig sich in den Standpunct Gottes hineinversetzen und von dem aus reden kann. Aber hier stellt sich nun unserer Aufmerksamkeit ein ganz neues Moment in der Auffassung des Prophetenberufes dar. Noch Jesaia hatte sich wie Hosea als ein gottgesetztes Wunder und Spiegelbild für seine Zeitgenossen betrachtet, Micha war der erste, der das ideale Volk Gott im Gebet gegenüberstellte: Jeremia aber stellt sich nun ganz auf die Seite des Volkes und wird sein Fürsprecher. Er betet für das Volk 7, 16. 11, 4, er sieht Mose und Samuel als Fürbitter des Volkes bei Jahve an c. 15; grosse Theile seiner Schrift geben Unterredungen mit Gott und dem Volk wieder

1) Es ist unnatürlich anzunehmen, dass Jeremia in solchen Stellen das Buch Hiob ausschreiben könne. Aber freilich, um ein paar Psalmüberschriften zu retten, wird das Buch Jeremias von manchen Theologen zu einer Art Anthologie herabgewürdigt.

2) Man thut dem Propheten keine Ehre an, wenn man jeden Psalm, in dem von einer Schlammgrube die Rede ist, auf seine Rechnung schreibt.

vgl. z. B. 11, 1 ff. 14, 13 ff. 16. 17. Ziehen wir von allem das Facit, so ist bei ihm keine Spur mehr von jener alten Anschauung vorhanden, die den Propheten zu einem willenlosen Organ Gottes macht; und in Jeremia würde uns nur der fromme Mensch entgegentreten, hätte er nicht die Ueberzeugung von seiner göttlichen, vor seiner Geburt erfolgten Bestimmung zum prophetischen Beruf.

Einst aber, heisst es c. 31, 31 f., wird Gott mit Israel einen neuen Bund schliessen des Sinnes, dass Jeder Jahve erkennt und keiner Lehre bedarf. Dann sind also die Propheten unnöthig. Und so weist denn dieser letzte grosse Vertreter der altisraelitischen Prophetie über diese mit klarem Bewusstsein hinaus; sie hat jetzt ihr Ziel erreicht, ihre schwere Bahn durchlaufen: die ideale Zukunft im Glanze vollkommenen Lichtes wird sie, die Sonne alter trüber Zeit, nicht mehr bedürfen. Indem Jeremia die nur relative Nothwendigkeit der Prophetie erkennt, indem er ihr das Aufgehen in einen unvermittelten, geistig innerlichen Verkehr des Menschen mit Gott ankündigt, hat er ihre geschichtliche Bedeutung so tief durchschaut wie vor und nach ihm kaum ein Prophet, und sein Standort ist eine jener lichten Höhen, die aus der durch Dunkel und Niedrigkeit sich hindurch windenden Entwicklungsgeschichte der Menschheit so einsam aufragen, um kommende Epochen zu signalisiren.

Aber wenn Jeremia freiwillig die Ewigkeit der Prophetie gegen einen höhern Gedanken darangiebt, so muss diese in dem letzten Propheten des alten Volkes unfreiwillig in den Untergang gehen. Wir werden später sehen, wie sehr Hesekiel in den wesentlichsten Dingen von Jeremia abhängig ist; das, worin er abweicht und selbständig ist, bedeutet den gänzlichen Verfall der Prophetie, ja, was schlimmer ist, ihre Verdrängung und Ertödtung durch einen unechten Sprössling des prophetischen Triebes.

Die Berufung des Propheten wird c. 1, 1 ff., sonstige Kundgebungen Gottes an verschiedenen Stellen des Buches mit bis dahin unerhörter Ausführlichkeit dargestellt. Keinem unbefangenen Auge wird der Contrast zwischen der umständlichen Vorbereitung des Orakels und dessen dürftigem Inhalt entgehen. Was Jesaia und Jeremia kurz skizziren, wird von Hesekiel mit einer Weitläufigkeit beschrieben, dass im Gemüth des Lesers

der Zweck der Inspiration, der doch kein anderer als der Inhalt des Wortes sein kann, vor dem Mittel, dem Act der Inspiration, der Einkleidung, vollständig verschwindet. Da wir kaum geneigt sein werden, dies als schriftstellerisches Ungeschick zu bezeichnen oder auf Rechnung einer sonst gleichgültigen Geschmacksrichtung zu setzen, so legt sich doch der Verdacht dringend nahe, ob nicht etwa die anspruchsvolle Form einen innern Mangel verdecke. Sehen wir uns den Apparat, den Hesekiel zur Ertheilung des göttlichen Auftrags in Bewegung setzt, und sein Verhalten und seine Gemüthsstimmung näher an. Vom heiligen Norden kommt eine wunderbare Erscheinung; in Sturm, Gewölk und Feuer erscheint Jahve, ähnlich dem Aussehen eines Menschen, thronend in einer Helle wie auf einem Regenbogen oder wie auf dem sapphirnen Himmelsgewölbe, fahrend auf einem Wagen mit lebendigen Rädern, getragen von wundergestaltigen Wesen, umtönt von lautem Donner. Nicht weniger als vier Vorstellungen über das Thronen Gottes sind hier zusammengearbeitet, die Vorstellung vom Cherub, vom göttlichen Thronwagen, vom Himmelsgewölbe, vom Regenbogen, und die Verbindung dieser heterogenen Bilder dürfte bisher keine versuchte künstlerische Nachbildung als gelungen bewährt haben. Die mühselige Composition hat den Zweck, den Eindruck der allgewaltigen M a c h t Jahves hervorzubringen. Demgemäss wird der Prophet selbst beständig „Mensch" oder Sterblicher angeredet, fällt bei jener ersten Erscheinung ohnmächtig nieder 2, 1 f. und sinkt nachher in eine lang anhaltende Erstarrung 3, 15. Also tritt Gott dem Propheten als der Inhaber der absoluten Gewalt, als die personificirte Macht fremd und äusserlich gegenüber; nicht die vertrautere Stellung des Propheten zu Jahve, sondern der a b s o l u t e A b s t a n d z w i s c h e n G o t t u n d d e m G e s c h ö p f wird betont. Dass im Herzen des Propheten selbst Geist und Kraft, Glaube und sittliche Freudigkeit wohne, davon findet sich nicht die leiseste Spur, der Prophet ist willenloses Werkzeug der höheren Gewalt. Aeusserlich wird ihm in Form eines Buches das göttliche Wort zum Essen dargeboten; im Grimm und in der Bitterkeit seiner Seele fühlt er erstarrend die erdrückende „Hand Jahves". Sogar zum Volk Israel nimmt Gott und der Prophet eine möglichst fremde Stellung ein; das zeigt sich in nichts besser, als wenn Gott c. 2, 4 ff. dem Pro-

pheten sagt, er sende ihn nicht zu einem Volk von fremder Sprache.

Die Analogie dieser Darstellung mit jener älteren Gestalt der Prophetie, bei der die Gottheit als das furchtbare Naturwesen ihre Knechte gewaltsam forttrieb, liegt auf der Hand, obgleich die Gottesvorstellung Hesekiels nicht durch das noch ungebrochene und ungeklärte Naturgefühl, sondern durch die Consequenz abstracten Denkens hervorgebracht wird, das Gott und Menschen möglichst weit von einander zu entfernen strebt und zu diesem Zweck nur die sittlich indifferenten Begriffe der Macht und Ohnmacht anzuwenden weiss. Soll einmal die Gottheit von den Menschen vollkommen getrennt werden, so verfährt Hesekiel später noch consequenter, wenn er den Verkehr zwischen Gott und sich selbst durch die Engel als Mittelspersonen bewerkstelligen lässt. Jetzt werden wir aber im Stande sein zu sagen, welchen Mangel die pomphafte Form ausfüllen soll. Es ist das Gefühl der Gottdurchdrungenheit, der sittlichen Einheit mit Jahve, dem Gott Israels, das Hesekiel durch seine Visionen ersetzen möchte; je weniger eine wahrhafte Inspiration da ist, desto ausführlicher wird sie beschrieben. Die Prophetie hat sich Gott selbst gegenüber objectivirt; sie ist nicht das Reden Gottes selbst, sondern eine objective Materie in der Welt, die allerdings von Gott herrührt, aber ihre Selbständigkeit z. B. zeigt in künstlichen Berechnungen, in der Zahlensymbolik, überhaupt also in der Möglichkeit, der Zukunft und den Geheimnissen durch Kunst und Gelehrsamkeit auf die Spur zu kommen.

Diese Art der Prophetie, die sich recht eigentlich dazu berufen glaubt zu enthüllen und zu offenbaren, hat sich in späterer Zeit bekanntlich den Namen Apocalyptik gegeben; sie ist so gewiss das Gegentheil echter Prophetie, als sie sich auf's Beste mit der Schriftgelehrsamkeit verträgt, die ebenfalls in Hesekiel einen ihrer geistigen Urheber zu erkennen hat. Es ist höchst merkwürdig, obwohl nicht ohne zahlreiche Analogien auf andern Gebieten der Culturentwicklung, dass die Apocalyptik atavistische Züge an sich trägt, dass sie mit der ältesten Gestalt des Prophetismus die grösste Aehnlichkeit hat, sofern in beiden der Mensch ein mechanisch bewegtes Instrument der höhern Gewalt ist, sofern diese selbst nicht als sittliche Persön-

lichkeit mit gleichsam menschlichem Gefühl, sondern als Substanz aufgefasst wird, nämlich entweder als reines Naturwesen, wie in der ältesten Prophetie und in der Mantik, oder als abstractes, nach starrer Ordnung und räthselhaften Gesetzen handelndes überweltliches Wesen, wie in der Apocalyptik, sofern endlich das Interesse wesentlich nur auf Enthüllung von Geheimnissen oder zukünftigen Dingen gerichtet ist.

Hesekiel ist freilich nicht blos Apocalyptiker; aber selbst in dem Punct, in welchem er sich an die Prophetie eines Jeremia anschliesst, giebt sich eine bedeutsame Abweichung kund. Denn indem er als Priester und Gesetzgeber die Grundlagen der Religion in der Theokratie und dem theokratischen Gesetz gegeben sieht, kann seine prophetische Thätigkeit sich nur auf die Seelsorge für das einzelne Individuum beziehen. Wenn Jeremia Lehrer des ganzen Volkes und dessen Fürsprecher bei Gott ist und damit die Einzigartigkeit des prophetischen Berufs wahrt, können Hesekiels Ausführungen über seinen Beruf c. 3, 17—21. 33, 7 ff. ohne Weiteres in eine Pastoraltheologie aufgenommen werden. Je weniger sich also Hesekiel auf den Inhalt seiner Rede berufen kann, desto mehr bedarf er der äussern Beglaubigung; und je äusserlicher die Enthüllungen über die Zukunft und die gegebenen Gesetze sind, desto mehr muss er ihren göttlichen Ursprung durch äussere Garantien festzustellen suchen.

Nur die gewaltigen Ereignisse der Gegenwart tragen noch das Prophetenthum und geben ihm hinlänglich wichtigen Stoff, sich als selbständige Macht zu fühlen. Später wird nur noch der Engel Jahves das Wort führen, und endlich wird man Wort und Autorität Männern der grauen Vorzeit, einem Mose das Gesetz, die Zukunftseröffnungen einem Daniel, übergeben und, die eigene Person hinter Pseudonymen verbergend, Priestern und Schriftgelehrten Lehre und öffentliches Amt überlassen.

§. 24. Das Volk Jahves.

Zeigte sich die Wirkung der Bewegungen und Entwicklungen, welche die israelitische Religion in diesem Zeitraum durchmacht, schon in der Form, wie die Prophetie sich selbst

auffasst, so noch mehr in der Idee des Volkes Jahves selbst, als dem Körper gleichsam der Religion. Nach den zwei entgegengesetzten Seiten streben die Elemente, die in dieser Idee zusammengehalten werden, auseinander; der grösste Theil der Propheten legt allen Nachdruck auf das objective, Jeremia auf das subjective Element, Hesekiel verbindet den schrankenlosesten Individualismus mit der möglichsten Objectivirung der Religion in der Theokratie. Sehr erleichtert wird uns die vorläufige Orientirung durch die Bedeutung und die concrete Wirkung der grossen Ereignisse, die in diese Periode fallen.

Vor der deuteronomischen Gesetzgebung und Reform begegnen wir den Propheten Nahum und Zephanja. Beide Propheten, unter sich sehr verschieden, bezeugen den Einfluss des Jesaia auf seine Folgezeit. Nahum, der übrigens wenig theologischen Stoff hat, macht sich die Auffassung Jesaias zu eigen, dass die assyrischen Könige unmittelbar gegen Jahve gekämpft haben. Zephanja sieht als den Zweck des Tages Jahves den an, dass Israel ein demüthiges, Gott vertrauendes Volk und Jerusalem in Wahrheit der Königssitz Jahves werde 3, 7 ff.

Als die Jahvepartei ihre entscheidende That ausgeführt hatte, trat sogleich Jeremia vgl. c. 11 für das Deuteronomium in die Schranken. Zur Zeit Jesaias scheint Jeremia noch gehofft zu haben, dass im Fall einer Bekehrung noch die alte Weissagung an Israel wahr werden könne: Mit Abraham werden Völker sich segnen und mit ihm sich berühmen c. 4, 1. 2 vgl. Ps. 72, der wohl auch in diese Zeit fällt; doch hält er das Gericht nach c. 4, 5 ff. für wahrscheinlicher.

Das zweite wichtige Ereignis, die Niederlage Josias bei Megiddo, die er nach 2. Chr. 35, 20 selbst provocirt hatte, machte einen tiefen Eindruck auf das ganze Volk, insbesondere auf die Anhänger des Deuteronomiums und der Propheten 2. Chr. 35, 24 f. Sach. 12, 11. Jer. 22, 10. Der Sieg Josias wäre die Probe auf das Werk der Jahvepartei gewesen; die Niederlage brachte die vielköpfigste Spaltung zum Vorschein. Bei denen, welche sich mehr äusserlich von der durch das Deuteronomium hervorgebrachten Erregung hatten mit fortreissen lassen, mochte sich eine Reaction geltend machen, als deren Folge die Abgötterei und die unreligiöse Politik der Grossen anzusehen sein wird. Der egyptischen Partei stand auch nach der Schlacht von Circesium

die religiös-nationale und zwar mit ungleich grösserer Macht gegenüber als zu den Zeiten Jesaias, der eben mit dem Deuteronomiker die letztere Partei zu solcher Bedeutung brachte; aber die Jahvepropheten waren selbst uneinig in der Beurtheilung der Zeitlage und in der Auffassung des Bundes zwischen Gott und Israel.

Es gab solche, die behaupteten, kein Unheil werde über Juda kommen Jer. 23, 17. Man verliess sich dabei auf den Tempel als das sichtbare Unterpfand des göttlichen Schutzes Jer. 7, 4. Ihre Führer waren der Prophet Hananja, der im Anfang der Regierung Zedekias die Wiederherstellung der frühern Zustände und die Vernichtung des babylonischen Joches binnen zwei Jahren ankündigte Jer. 28, und die Propheten Ahab und Zedekia, die, selbst mit Jojachin nach Babel abgeführt, an ihrer Ansicht hartnäckig festhielten Jer. 29. Diese Partei, mit den Priestern verbündet, hatte Volk und König in der Hand, sie brachte unter Jojakim den Jeremia in die äusserste Lebensgefahr und den Uria zu Tode Jer. 26. Dass diese Partei von Jesaia angeregt war, zeigt sich sowohl in dem Glauben an die Unverletzlichkeit des Tempels, als in den zwei Jahren des Hananja (vgl. Jes. 7, 16. 8, 4. 16, 13 f.). Aber indem sie nur jenen einen Glaubenssatz und denselben nur in äusserlich dogmatischer Weise sich angeeignet hatte, liess sie es nach der Darstellung Jeremias an der sittlichen Strenge Jesaias fehlen. Es ist zu beklagen, dass uns von diesen Männern keine Schriften überliefert sind; wahrscheinlich hätten sie einen ausgeprägten Particularismus vertreten. Nicht den Particularismus des ältesten Sacharja, der seiner selbst unbewusst der natürlichen Neigung und Abneigung folgt und der sittlichen Reinigung und Entwicklung fähig ist, sondern den hochmüthig verstockten, der sich auf das Dogma und das Interesse stützt und der, indem er eine vergängliche Aussenseite zum alles beherrschenden Mittelpunct der Religion macht, die Signatur des Fanatismus annimmt.

Es gab eine zweite Richtung, die den sittlichen Geist der Jahvereligion nicht verleugnete, jedoch wie Hosea und Jesaia das religiöse Moment vorwiegen liess und darum an der Unzerstörbarkeit Jerusalems festhielt. Habakuk fragt, ob Jahve es dulden könne, dass der Ungerechte den Gerechten, Unschuldigen verschlingt? c. 1, 12—17. Jahve selbst zwar hat, wie

zu Jesaias Zeit die Assyrer, so jetzt die Chaldäer aufgestellt, das furchtbare Volk, das in sich selbst sein Recht und seine Kraft hat (vgl. Jes. 10, 13) und alles vernichten soll 1, 5—11. Aber der Ungerechte, Aufgeblasene, der alle Völker zu sich raffte, wie der Tod, wird selbst dahingerafft werden; der Gerechte aber, das Volk Gottes, wird durch seinen Glauben lebendig bleiben, denn Jahve ist in seinem heiligen Palast c. 2 und wird sein Volk und seinen Gesalbten retten 3, 13. Der bedeutendste unter den Nachfolgern Jesaias ist aber der unbekannte Verfasser von Sach. 12, 1—13, 6. c. 14. Im Gericht wird Jerusalem allen Völkern gegenübergestellt; zuerst werden diese Jerusalem furchtbar heimsuchen, dann wird Jahve im Augenblick der höchsten Noth auf wunderbare Weise eingreifen. Die Schrift ist eine systematische Ausführung der jesaianischen Eschatologie, mit dieser, wie in einzelnen Dingen, so besonders in dem Streben nach vollständiger Durchführung der Gerichtsidee und in dem wunderbaren Character des göttlichen Eingreifens übereinstimmend. Sehr wichtig ist aber die Abweichung zwischen dem Anonymus und Jesaia in dem Punct, dass die sittlichen Elemente bei dem ersteren zurücktreten, dagegen aber die Idee des heiligen Volkes nicht allein die ausschliessliche Herrschaft hat, sondern zugleich auch veräusserlicht ist. Der Anonymus, der seinerseits auf Hesekiel einwirkt, ist Particularist und ein Glied der Kette, die sich vom Deuteronomiker über Hesekiel nach Esra durch die Geschichte der Religion hindurchzieht.

Es gab endlich eine dritte Richtung, von dem ermordeten Uria, von Jeremia und später von Hesekiel vertreten, die auf den Bestand des gegenwärtigen Volkes und Staates verzichtete. Wie die übrigen Propheten auf Jesaia, so konnte sie sich auf Micha berufen, wie es Jeremia c. 26, 18 f. indirect thut. Unter sich stimmen aber Jeremia und Hesekiel in der Auffassung des Volkes Jahves keineswegs überein. Jeremia fordert den Untergang des Staates auf Grund einer innerlich-subjectiven Religionsauffassung, Hesekiel will an den Platz des staatlich geordneten Volkes die theokratische Verfassung setzen und vertritt die individualistisch-objective Religionsanschauung.

Jeremia verkündigt nicht allein die Herrschaft der Chaldäer und des „Knechtes Jahves", Nebukadnezars, über alle Völker als göttliche Fügung c. 25. 27, er nimmt auch eine lange

Zeitdauer dafür in Aussicht und räth den exilirten Judäern c. 29, sich in Babel wie in einer zweiten Heimat ruhig anzusiedeln. Von der Eroberung Jerusalems ist er so fest überzeugt, dass er c. 37, 10 sich dahin auslässt, wenn das ganze Heer der Chaldäer von den Egyptern auch so geschlagen würde, dass nur wenig Verwundete übrigblieben, so würden doch diese Jerusalem einnehmen. Entschiedener konnte sich Jeremia zu Jesaia nicht in Gegensatz stellen, als mit diesem Ausspruch. Religion und Staat, religiöser Glaube und Patriotismus treten hier aus einander. Aber obwohl Jeremia wegen seiner scheinbar unpatriotischen, ja hochverrätherischen Gesinnung c. 37. 38 mancherlei Verfolgung zu erdulden hatte, so ist er dennoch dem Staat an sich nicht feind; feind ist er vielmehr jeder Veräusserlichung der Religion, sei es, dass diese mit dem Staat, sei es, dass sie mit sacramentalen Grössen, mit dem Tempel c. 7, mit der Bundeslade 3, 16 identificirt, dass ihr Wesen in die Cultushandlungen 7, 21 ff. gesetzt wird. Im Gegensatz zu diesen objectiven Werthen will er die sittliche Erneuerung des Volkes vgl. 4, 3 f., will er die innere persönliche Verbindung des einzelnen Frommen mit Gott ohne jede Vermittlung, nicht einmal die der Belehrung c. 31, 31—34. 32, 38—42; dadurch kommt nach ihm das alte Wort zur Erfüllung: Ich bin ihr Gott und sie mein Volk. Mag er deshalb auch eine Wiederherstellung des Reiches mit davidischen Herrschern und sogar mit Levitenpriestern erhoffen c. 33, 17—26[1]): das sittliche, mit Gott persönlich und unmittelbar verbundene Individuum ist für ihn das Subject der Religion. Es bedarf wohl keiner besonderen Hervorhebung, dass hier die bereits von Amos und besonders von Micha vertretene Richtung auf die innere sittliche Umgestaltung der Religion zu ihrem Ziel kommt. Daher ist es nicht auffallend, dass Jeremia von äusseren wunderbaren Vorgängen etwa gar in der Natur Abstand nimmt; ja fast scheint es, als ob er mit seiner mehrfach und nachdrücklich ausgesprochenen Behauptung, dass ewig die Naturordnung, der geordnete Wechsel von Tag und Nacht,

1) Diese Stelle ist übrigens nicht von dem Verdacht der Unechtheit frei.

bleiben soll, entgegengesetzten idealen Ausführungen Jesaias und des Anonymus entgegentreten wolle (s. c. 31, 35 f. 33, 25).

Durch Jeremia ist der Weg gebahnt zu einer neuen Entwicklung der Religion, sofern für die Zukunft wenigstens das fromme Individuum zu Gott in dasjenige Verhältnis treten soll, welches jetzt das Volk mit Jahve unterhält. Welche ausserordentliche Bedeutung dadurch Jeremia für die weitere Religionsentwicklung erhalten hat, das erkennt man besonders an der religiösen Lyrik, für die jetzt eine neue Epoche, die subjectiv-religiöse, beginnt. Aber in einem wesentlichen Puncte reicht die Schöpferkraft des Jeremia nicht aus. Jeremia will das Individuum selbständig machen 31, 31 ff.; aber indem er auf Verinnerlichung der Religion hinarbeitet, giebt er dem keine Folge für den Gedanken der religiösen Gemeinschaft. Das wäre nöthig gewesen, sollten seine Ideen eine geschichtliche Macht werden und die in ihnen ruhende Tendenz zum Universalismus in Bewegung bringen. So kann denn der in rein religiöser Beziehung tief unter ihm stehende Hesekiel ein äusserlich vollständigeres, vielseitigeres System hervorbringen als er.

Nicht als ob Hesekiel weniger individualistisch wäre als Jeremia, er ist es sogar in höherem Grade. Er besondert nicht allein das Individuum in dem Volksganzen, sondern in dem Leben des Einzelnen wieder die einzelnen Lebensabschnitte: nicht allein soll jeder behandelt werden nach seinen eigenen Thaten, sondern in einen folgenden Lebensabschnitt sollen keine Folgen aus dem vorhergehenden hineinwirken 18, 1 ff.; und zwar weicht Hesekiel noch darin von Jeremia ab, dass er, wie er denn dies Problem rein mit dem Verstande, mit Hülfe logischer Consequenzen löst, diesen neuen Grundsatz schon für die Gegenwart geltend macht (s. dagegen Jer. 31, 29 ff.). Aber es ist ihm auch nicht wie Jeremia das fromme Individuum die eigentliche religiöse Grösse, sondern nur das objective Gesetz. Der Verstand hat keine Idee und Hesekiel kennt weder die religiöse Persönlichkeit noch ein ideales Volk Jahves. Für ein inniges Verhältnis zwischen Jahve und Israel ist Gott viel zu weit von der Erde entfernt, viel zu sehr die abstracte Macht, die personificirte Weltherrschaft. Dass er nicht blos mit Strenge, sondern fast mit Erbitterung das „Haus Widerspenstigkeit“ zum Untergang verurtheilt und auf ein langes Exil rechnet, darüber

wundern wir uns so wenig wie über sein Zukunftsbild, das nicht das Volk Israel, sondern den theokratischen Staat meint. Wie auf der tiefsten Stufe der Entwicklung Volk, Staat und Religion untrennbar verbunden, Eine Naturgrösse sind, so schafft Hesekiel wieder einen Religionsstaat; aber die natürlichen Bindemittel sind inzwischen verloren gegangen und das Gesetz muss dafür eintreten. An die beiden Begriffe Staatsreligion und Religionsstaat lässt sich der Fortschritt knüpfen, den Hesekiel gegenüber dem Deuteronomium macht. Die Religion unterwirft sich den Staat oder nimmt vielmehr Staatsform an; es ist nur noch der Fürst durch den Hohenpriester zu ersetzen, so ist das Werk vollbracht, so ist das „Volk Jahves" in den Staat Jahves, in die Theokratie verwandelt. Wenn aber die Idee des Volkes Jahves das Lebensprincip der Prophetie ist, so ist Hesekiel der letzte Prophet und der erste Schriftgelehrte.

10. Capitel.

Die einseitigen Nachfolger Jesaias.

§. 25. Jahve, Israels Rächer und Retter.

Die Nachwirkungen Jesaias concentriren sich in der Idee von der Unverletzlichkeit Jerusalems. Dieser Glaube, mit dem grosse Züchtigungen des Volkes wohl vereinbar sind, umschliesst einen hinlänglich weiten Spielraum, dass die Prophetie sich noch ein Jahrhundert in ihm bewegen und befriedigt fühlen kann. Die jesaianische Ausführung jenes Gedankens hat zwei Seiten, eine ideale, sofern von dem Widerspruch abgesehen wird, in welchem das gegenwärtige wirkliche Volk mit demselben steht, und sofern überhaupt der Blick mehr auf Jahve als auf das Volk gerichtet ist, daneben eine mehr realistische, sofern in die wirklichen Zustände eingegangen und eine Vermittlung zwischen der Gegenwart und jener bessern Zeit gesucht wird, in welcher das Volk seiner Idee besser entspricht. Die erstere zieht mehr die poetisch gestimmten, patriotisch begeisterten Gemüther an, die andere giebt Anlass zur Ausbildung einer Art

systematischer Eschatologie. Von den beiden so entstehenden Gruppen der Nachfolger Jesaias wird die erstere durch Nahum und Habakuk vertreten; manche späteren Psalmdichter zeigen sich von demselben Gedanken angeregt.

Nahum und Habakuk richten denn, so verschieden auch ihre Zeitlage ist, vor allem ihr Augenmerk auf Jahve, den Schutzherrn seines Volkes. In dem herannahenden Untergange Ninives erkennt Nahum die Hand des eifernden und rächenden Gottes. Lange hat der Assyrer die Erde unterjocht und geplündert; von ihm ging aus, der wider Jahve Uebles sann 1, 11, noch jetzt trägt Juda sein Joch v. 13. Aber Jahve ist langmüthig, weil er Kraft hat, denn nur der Schwache sucht sich rasch zu rächen; Jahve lässt seinen Feinden nichts ungestraft, nichts vergisst er v. 2. 3. Man soll nur nicht von Jahve denken, dass er leere Drohungen macht v. 9; ein einziges Mal soll der Assyrer gedemüthigt werden, weil das eine Mal ausreicht v. 12; sein Götzenhaus soll ihm zum Grabe werden v. 14 [1]).

Um seiner selbst und um Israels willen wird Jahve diese Drohung wahr machen; denn der Assyrer verging sich gegen Jahve, indem er Israels Hoheit erniedrigte. Juda soll Feste feiern und seine Gelübde bezahlen, denn Jahve wird die Hoheit des ganzen Volkes wiederherstellen 2, 1—3.

Es ist deutlich genug, dass Nahum lediglich von dem religiösen Gedanken aus, dass Israel Jahves Volk sei, dessen Wiederherstellung erwartet. Jahve ist zornig gegen seine Feinde, gütig gegen seine Verehrer und ihnen eine Burg in der Bedrängnis 1, 7: darin ist der ganze Inhalt seines religiösen Bewusstseins enthalten. Würde hierin Jesaia mit ihm übereinstimmen, so doch nicht in der Ansicht, dass Räuber die Hoheit Israels raubten und seine Ranken verdarben 2, 3. An jenes Wort, das Jesaia dem lästernden Grosskönig im Namen des Heiligen Israels zugerufen (Jes. 37, 22 ff.), sich anschliessend, führt Nahum auf die Schuld der Assyrer die Erniedrigung Israels zurück, da doch Jesaia das Strafgericht über Israel aus dessen eigener Sündhaftigkeit erklärt hatte. Auch ist es nicht der Gedanke des göttlichen Zorns und der Rache an den

1) Wohl Anspielung auf Sanheribs Ermordung im Gotteshause.

Feinden (Nah. 1, 2), der Jesaia in seinen Drohungen wider fremde Völker leitet, sondern die rein religiöse Idee, dass Jahve gefürchtet sein will und den Hochmuth der Menschen nicht dulden kann und dass sein heiliger Wohnsitz nicht angetastet werden soll. Wenn wir nun doch nicht den Nahum eines sittlich indifferenten Particularismus, dem die äussern Verhältnisse der Völker als Massstab vorzüglich für die Macht ihrer Götter dienen, anklagen dürfen, so liegt der Grund darin, dass der poetische Schwung und die patriotische Freude, die den Propheten angesichts des nahen Unterganges der gefährlichen Weltmacht erfüllt, ihn immerhin über die Schattenseite der Gegenwart hinweg heben durfte.

Nicht die Macht, sondern die Gerechtigkeit Jahves kommt dem Habakuk in Frage. In seiner kleinen Schrift stellt sich am Deutlichsten der Eindruck dar, den nach der rasch vorübergegangenen Glanzepoche unter Josia die Gefährdung Judas durch die Weltmächte auf die enttäuschten Judäer machte. Soviel ist dem Propheten von vornherein klar, dass Jahve selbst das reissende Chaldäervolk aufgestellt hat 1, 6. Aber dies Volk ordnet sich selbst keineswegs der Hoheit Jahves unter; von ihm selbst geht sein Recht und seine Hoheit aus, es macht seine eigene Kraft zum Gotte und räuchert wie einer Gottheit den Netzen, mit denen es die Völker fängt 1, 7. 12. 16. 2, 10. Habakuk sieht sich also gleich am Anfang in einer Lage, in der sich Jesaia den Assyrern gegenüber erst in der letzten Zeit befand (c. 10); und da er nicht wie dieser das allmähliche Wachsen der Macht und des Uebermuthes des Feindes beobachten konnte, da die Chaldäer mit unerhörter Schnelle um sich greifen und zugleich mit Entschiedenheit gegen das Volk Jahves vorgehen, so hat dieser Feind für ihn fast etwas Unheimliches, und unglaublich nennt er die That, die Jahve gethan 1, 5. Zum ersten Mal tritt der Gedanke einer widergöttlichen Macht mit grösserer Klarheit vor unser Auge. Wie Scheol und wie der unersättliche Tod rafft der Chaldäer die Völker zu sich 2, 4 (vgl. S. 152). Freilich sind in die Religion noch nicht genug metaphysische Elemente eingedrungen, noch ist das menschlich unbefangene Gefühl zu mächtig, als dass jener Gedanke schon den dämonischen Character annehmen könnte, den er in späterer Zeit gewinnt. Immerhin aber schärft sich die Feindschaft

zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten schlechthin zu. Nur Verkehrtheit und Bosheit kommt zur Herrschaft, indem der Chaldäer siegend vordringt; der Frevler umringt und bedroht mit Vernichtung den Gerechten 1, 2—4. 2, 13. 15 ff. So erhebt sich denn dem Propheten immer aufs Neue die Frage, wie Jahve die Herrschaft des Ungerechten dulden kann. Denn Jahve ist einmal der Heilige Israels, ewig und unveränderlich sein Gott und Schutzherr 1, 12. Und er ist ferner der Reine, dessen Augen kein Böses sehen können 1, 13. Und nun schweigt Jahve, wo der Gerechte den Ungerechten verschlingt, und macht Menschen zum Gewürm, das keinen Herrscher, keinen Schützer hat. Durch diese Erscheinung wird der Glaube des Propheten stark in Anspruch genommen. Es ist das ein ähnlicher Fall, wie wenn später häufig die Frage aufgeworfen wird, warum es dem Schlechten gut und dem Guten schlecht gehe, nur dass es sich hier nicht um eine allgemeine Vergeltungslehre, sondern um die Existenz der Religion selbst handelt.

Um sich in dieser Lage der Verzweiflung zu erwehren, greift der Prophet zu rein religiösen und sittlichen Mitteln. Im Gebet mit Jahve ringend, erhält er die Antwort, dass der Gerechte vermöge seiner Treue im Leben bleibe, der Ungerechte und Uebermüthige aber plötzlich der Vernichtung übergeben werde c. 2. Zunächst wird ausgeführt, dass die Ungerechtigkeit des Chaldäers schon in sich den Keim des Verderbens trage. Denn wie der Wein je mehr reizt, je mehr er genossen wird, so auch die Ungerechtigkeit, aber beide sind betrügerisch. Oder haben die Chaldäer bei allen Völkern, die sie plünderten, Schulden aufgehäuft, eines Tages werden jene plötzlich als ihre Gläubiger erwachen. Also einmal wird die Ungerechtigkeit für den Menschen an sich verderblich, sofern er alles Mass in der sich steigernden Habsucht verliert und damit haltlos wird; zweitens aber ruft die Ueberschreitung der gegebenen Grenzen unumgänglich eine Reaction von Seiten derer hervor, denen ein Abbruch geschah. Beide Gründe stammen aus einem sehr lebhaften und tiefen Rechtsgefühl; und wenn man sich den erstern Punct an jener Anschauung deutlich machen kann, die für die Begriffe gerecht, weise, lebensklug den Ausdruck „fest“ (צדיק, חכם) wählte, so ist der zweite dadurch für uns höchst wichtig und merkwürdig, dass er die Vor-

stellung einer *sittlichen Weltordnung* ausspricht. Es herrscht eine Art Gleichgewichtsgesetz unter den Völkern, nach welchem ein von einem bestimmten Volk geübter Druck nach einer gewissen Zeit einen Gegendruck hervorruft, ähnlich wie im geordneten Staat die Gläubiger die Güter zurückfordern können, die der Schuldner entlieh. C. 2, 5—12.

Sodann aber wird vom Propheten in beachtenswerther Weise jener sittliche Gedanke mit dem *religiösen* Moment verknüpft. Von den Heiden wird jene sittliche Weltordnung nicht anerkannt, es rührt sich in ihnen nur die Naturkraft. Dennoch gilt das Gesetz, denn Jahve hält es aufrecht, und das Erkennen und Anerkennen dieser Thatsache macht eben die Religion des Volkes Jahves aus und verleiht dem Propheten Muth. Dieser Gedanke giebt der concreten Ausführung c. 2, 13 ff. den Zusammenhang. Das Mühen der Chaldäer und der Heiden überhaupt ist werthlos, ist für das Feuer v. 14, wie die Götzenfiguren nutzlos sind v. 18 f.; also können die Feinde nicht gefährlich werden. Aber nun wäre es auch falsch zu denken, dass das gerechte Israel etwas aus sich vermöchte, vielmehr tritt für dasselbe sogleich Jahve selbst ein. Ihn, der in seinem heiligen Palast die ganze Erde regiert v. 20, soll alle Welt in seiner Hoheit erkennen v. 15. Das wird nun ausgeführt in dem gewaltigen Dithyrambus c. 3, der die *furchtbare Hoheit Jahves* der Ohnmacht der zitternden Völker mit ungewöhnlicher Kraft entgegenstellt. Zugleich rundet dies Lied die ganze Weissagung dadurch ab, dass als Zweck des stürmischen Einherfahrens Jahves durch die Erde die Rettung seines Volkes und seines Gesalbten angegeben wird 3, 14, weshalb denn auch Jahve, der nach der alten Vorstellung vom Süden kommt (Richt. 5 vgl. S. 57), der *Heilige* heisst v. 2.

Somit hat Habakuk jenen jesaianischen Glaubenssatz, dass keine Gewalt auf Erden das Volk Jahves unterdrücken kann, nicht etwa äusserlich übernommen, sondern mit tief sittlichem Inhalt erfüllt. Ewige Gültigkeit hat der Gedanke, dass der Gerechte und die Gerechtigkeit in jedem Kampf endlich siegen muss, mag die Entscheidung auch einige Zeit ausstehen 2, 3, und dieser Gedanke ist religiös motivirt. Aber freilich ist die Geschichts- und Weltanschauung des dichterischen Propheten noch im Wesentlichen die *ungeduldige* der ältern Zeit; dass die Chaldäer

eine geschichtliche Mission haben könnten, deutet er nur flüchtig an (1, 5); das Volk Israel beurtheilt er mehr mit dem Idealismus des Dichters, als mit der sittlichen Strenge des Propheten, und setzt darum sogleich bei den idealen Ausführungen des Jesaia aus dessen letzter Zeit ein: so hat denn auch die Folgezeit die Hoffnungen Habakuks unerfüllt gelassen.

§. 26. Eschatologische Systeme.

Die andere Gruppe der Nachfolger Jesaias ist vertreten durch Zephanja und den unbekannten Verfasser von Sach. 12, 1—13, 6. c. 14. Dieselben sind insofern noch Propheten der alten Art, als zunächst nicht theoretische Anwandlungen, sondern die grossen Ereignisse ihrer Zeit sie zur Abfassung ihrer Weissagungen veranlassen. Auch sie gehen von dem jesaianischen Gedanken aus, dass Jerusalem als Wohnsitz Jahves nicht ganz untergehen könne; aber von Nahum und Habakuk unterscheiden sie sich darin, dass sie nicht mit der Anregung sich begnügen, die der ideale Gehalt jenes Gedankens giebt, sondern mit diesem die jesaianische Form übernehmen und eine Fülle jesaianischen Stoffes zu einer Gesammtdarstellung zu verarbeiten trachten. Ideell und materiell von Jesaia beeinflusst, machen sie die ersten systematischen Versuche, die später Hesekiel in seiner Art und im Anschluss an seine Zeitlage zu Ende führt. Stehen sie an sich tiefer als Habakuk, da sie bei der Beurtheilung der gegenwärtigen geschichtlichen Situation das fertige Schema verrathen, so stellen wir sie an sich wieder über Hesekiel, weil sie sich auf concrete Gegenstände beschränken, dagegen um eine umfassende, theoretische Darstellung der Religion sich nicht bekümmern.

Zephanja, veranlasst durch den Scytheneinfall, beginnt wie Jesaia mit der Ankündigung des Tages Jahves 1, 7. 14 ff. 2, 1—3. Mit der Veranlassung und mit der Motivirung steht die Grösse des geweissagten Tages nicht im genausten Verhältnis, ein Beweis mehr dafür, dass der Prophet emporgehoben wird durch einen zugeflossenen Gedankenstrom. Nicht blos Juda und noch dies oder jenes Volk, sondern alle Völker betrifft das Gericht, die Philister wie die Moabiter und Ammoniter, die Ku-

schiten im äussersten Südwesten, die Assyrer im äussersten Nordosten c. 2, 4—15. 3, 8 ff. Der nächste Zweck des Gerichts ist die Ausgiessung des Zorns über alle Völker 3, 8. 2, 1—3, die Vernichtung der Frevler, alles dessen, was zu Trümmerhaufen (vgl. Jes. 3, 6) werden soll 1, 2 f. Mit vollem Bewusstsein geht Zephanja darauf aus, die Gerichtsidee in ganzer Vollständigkeit durchzuführen. Aber wenn in dem durchdringenden Geist Jesaias sich das Bedürfnis regt, die Grundlagen der Religion umzugestalten, so fällt Zephanjas Absicht auf Reinigung der Erde durch Wegtilgung der Bösen matt dagegen ab. In dieser Beziehung deckt sich Zephanjas Gerichtsvorstellung keineswegs mit der des Jesaia, der den Tag Jahves nicht blos deshalb verkündigt, weil er das einfachste Mittel zu sein scheint, das Böse wegzuschaffen, aber auch nicht mit den Drohungen des Amos, die nur die unmittelbaren Ergüsse sittlichen Zornes sind und nichts Reflectirtes oder Dogmatisches an sich haben.

Ist der allgemeinste Grund der Strafe die Versündigung der Menschen gegen Jahve 1, 17, so besteht die Sünde der Heiden allgemein im Götzendienst 2, 11. Dass Ninive sich Hochmuth hat zu Schulden kommen lassen 2, 15, ist ein seit Jesaia geläufiger Gedanke; ein partikularistischer Zug macht sich bemerkbar in den Drohungen wider die Philister, Moabiter und Ammoniter, die von den Uebriggebliebenen des Volkes Jahves geplündert und beerbt werden sollen 2, 7. 8—10. Die Hauptsumme der Strafpredigt wird aber Juda und besonders der widerspenstigen, befleckten und gewaltthätigen Hauptstadt (3, 1 vgl. Jes. 1, 21) gewidmet. Die Strafbaren werden eingetheilt in solche, die dem Baal und dem Himmelsheer huldigen, solche, die syncretistisch Jahve und Melek zusammenwerfen, und solche, die sittlich und religiös indifferent sind 1, 4—6. 3, 2. Die letzteren sind Menschen, die „auf ihren Hefen erstarrten“, also stumpf für das Höhere in ihrem alten Zustande beharren und zur sittlichen That nicht fortschreiten mögen; und mit ihrer materialistischen Gesinnung und Lebensweise stimmt ihre religiöse Indifferenz überein: „weder gut noch böse thut Jahve“. Eigentlicher Indifferentismus und Materialismus ist nur denkbar als Reaction eines übersättigten und blasirten Zeitgeistes gegen ein voraufgegangenes ideales Aufstreben, ist nur denkbar in einer Zeit, in der die bisher schöpferischen Triebe

ihr Ziel erreicht haben und ihnen die Wirkungskraft versagt, und deutet hin auf die Nothwendigkeit eines neuen treibenden Princips. Indessen Zephanja fühlt diese Nothwendigkeit nicht; und wenn wir die einzelnen gegen die Zeitgenossen erhobenen Rügen durchgehen, so findet sich keine, die uns entweder nicht schon früher begegnete oder die mehr als eine äussere Vermehrung des stehenden Schuldregisters wäre. Getadelt werden die Vornehmen wegen ihrer Vorliebe für das Ausländische und wegen ihrer Gewaltthätigkeit 1, 8—11, die Richter wegen ihrer Habsucht, die Propheten wegen ihrer Prahlerei und Unwahrheit, endlich die Priester, weil sie das Heilige profaniren 3, 1—4. Der Vorwurf gegen die Priester meldet die Epoche des Deuteronomiums an. Die Vergehen sind um so schlimmer, als Jahve stets gerecht und dieser Gerechtigkeit oder Güte gegenüber der Frevler also ohne alle Scham ist 3, 5, sind um so schlimmer, als Jahve durch die Strafen, die er fortwährend über die Völker verhängt, die Jerusalemitaner zur Gottesfurcht und Beugung unter die Zucht zu bringen sich bemüht, damit er ihren Wohnort erhalten könne 3, 6 f. Also auch bei Zephanja dringt etwas von der Wärme durch, die die Religionsauffassung des Hosea, des Deuteronomikers, des Verfassers von Spr. 1—9 kennzeichnet, an welchen letztern er mit dem Worte מוסר erinnert. Bemerkenswerth ist, dass grade der Hinweis auf die in den Bemühungen um Jerusalems Erhaltung sich erweisende Gerechtigkeit Gottes den Uebergang bildet sowohl zur letzten zusammenfassenden Strafandrohung wie zu der Verheissung der herrlichen Wiederherstellung 3, 8 ff.

Durch ein „denn alsdann" sind c. 3, 9 die Zukunftshoffnungen mit der Gerichtsverkündigung aufs Engste verknüpft, sodass also die letztere nicht blos negativen Werth hat und die ersteren bei ihrem ernsten Hintergrunde nicht blos patriotische Träume genannt werden dürfen. Uebrigens aber sind die Verheissungen nur das positive Gegenbild der Drohungen, und dieselbe Planmässigkeit kennzeichnet den zweiten Theil der Schrift c. 3, 8—20 wie den ersten. Sollen alle Völker bestraft werden, so sollen auch alle rein werden und einmüthig Jahve dienen; Aethiopien wird im Anschluss an Jes. 18, 7 besonders erwähnt. Das Volk Israel, dessen Mittelpunct der heilige Berg Jahves ist, wird nicht ferner stolz sein noch Unrecht thun und

lügen; übrig bleibt ein demüthiges, auf Gott vertrauendes Volk, das sich lagert von niemanden geschreckt; Jahve wohnt in seiner Mitte, sammelt alle Versprengten, die an seinen Festen nicht theil nehmen können, und macht das Volk herrlich unter allen Völkern. Die ganze Ausführung ist eine Variation der jesaianischen Zukunftsschilderungen, untermischt mit Reminiscenzen aus Micha und dem ältesten Sacharja. Uebrigens erhellt aus Zephanja, dass auch bei seinen Vorbildern der künftige Davidide nicht eine selbständige Grösse ist, da Zephanja ihn sonst schwerlich unerwähnt gelassen hätte.

Zephanja ist uns weniger wegen seiner selbst, als wegen seiner Benutzung Jesaias wichtig. Er zeigt, was ein nüchterner Nachahmer aus dem Gedankenmaterial des Meisters machen konnte. Und zwar sticht dabei hervor der Nachdruck, mit dem wenigstens die extensive Totalität des Gerichtes wie der Wiederherstellung hervorgehoben wird: alle Völker sollen bestraft, gereinigt und Jahve dienstbar gemacht werden. In die Tiefe seines Vorbildes einzudringen, war dem Zephanja nicht gegeben, daher bezeichnet seine Prophetie keinen Fortschritt, am Wenigsten angesichts seines Zeitgenossen Jeremia, sondern gehört zu den Zeugnissen von der Bedeutung Jesaias für die israelitische Religion.

Im Grundgedanken mit allen Nachfolgern Jesaias übereinstimmend, hebt der unbekannte Verfasser von Sach. 12, 1—13, 6. c. 14 wieder einen andern Punct aus den eschatologischen Ideen jenes Propheten heraus. Ihm kommt es vor allem darauf an, dass Jahve Jerusalem im Augenblick der höchsten Gefahr und durch ein Wunder retten und darauf eine wunderbare Zeit heraufführen werde. Dieser Anonymus zeichnet sich noch mehr wie Zephanja durch systematische und gelehrte Darstellung aus; dabei fehlt ihm aber durchaus nicht prophetische Kraft und Energie. Er beginnt mit einer dramatischen Beschreibung des grossen Gerichtstages. Jahve, der Himmel und Erde gegründet und des Menschen Geist gebildet, macht Jerusalem zu einem Taumelbecher, zu einem Hebstein für alle Völker. Denn diese alle werden sich wider dasselbe versammeln und ihre Kraft — jedoch umsonst — an ihm versuchen. Jerusalem wird nach c. 12, 4 gerettet; aber c. 14, 1 ff. wird in Aussicht gestellt, dass zuvor die Stadt erobert und die Bewohner

zur Hälfte weggeführt werden. Aber es ist eben der Tag Jahves, an dem dies geschieht, und plötzlich wird sich das Blatt wenden. Nach c. 12 will Jahve den Bewohnern der Landschaft Juda, die den Heiden bei der Belagerung Jerusalems haben helfen müssen, zuerst zu Hülfe kommen, damit nicht das Haus David und Jerusalem, die freilich der eigentliche Rettungsanker sind v. 5, sich Juda gegenüber rühmen v. 7. Dagegen wird c. 14, 3 ff. die Rettung so geschildert, dass Jahve plötzlich auf dem Oelberge erscheint, dieser sich spaltet und die übriggebliebenen Stadtbewohner sich in die Kluft flüchten; unterdessen fährt Jahves Schrecken unter die Heiden, dass sie sich selbst aufreiben 14, 12 ff. (vgl. Jes. 10, 26 und dazu Richt. 7, 22).

An das Gericht und die Rettung schliesst sich unmittelbar die Wiederherstellung an. Ein Beweis für den festen Glauben des Propheten ist es, wenn in der zweiten Hälfte des Buches die Rettung und Wiederherstellung mit viel glänzenderen Farben geschildert wird, als in der ersten, obgleich jene in viel trüberer Zeit geschrieben sein muss als diese. Nach c. 12. 13 sollen alle Fehler an den Bewohnern Jerusalems wegfallen, dass ein Jeder wie David und das Haus David wie Götter wird. Einen Geist der Huld und des Flehens, der Liebe und der Reue, wird Jahve über alle giessen; und wie man über einen Josia geklagt hat, so wird man klagen über den, den man durchbohrte, über einen Mann z. B. wie Uria, den Jojakim ermordete[1]). Dann werden die Götzen und der Geist der Unreinheit in den falschen Propheten aus dem Lande vertilgt, allen Bewohnern Judas ein Born zur Reinigung geöffnet sein. Und dann, fährt c. 14, 6 fort, wird ein Tag sein — Jahve ist er bekannt — nicht Tag und nicht Nacht, ohne Sonnenschein und Dunkel und Kälte. Das ganze Land verwandelt sich in eine einzige Ebene, nur Jerusalem bleibt erhaben (nach Jes. 2, 2), und von ihm aus fliessen, wie einst aus dem Paradiese Gen. 2, lebendige Wasser. Vom Fluch befreit, ist dann Jerusalem heilig, ja jeder Topf im Lande darf zum Opfern benutzt werden. Alle

1) Es scheint doch in den Worten c. 12, 10: והביטו אלי את אשר דקרו וגו' der Name eines hervorragenden, ermordeten Mannes zu stecken. Vielleicht schrieb der Prophet: אלאריאלאשרד', auf Uriel (= Uria).

Heiden, die etwa im Gericht übrig blieben, müssen sich zum Hüttenfest in Jerusalem einfinden; Jahves Schlag trifft die Ausbleibenden.

Man sieht, dass der Anonymus in seiner mit Sorgfalt abgefassten Schrift sich sehr eng an Jesaia anschliesst. Insbesondere hat er den Gedanken mit Entschiedenheit sich angeeignet und sogar in neuer Weise ausgeführt, dass Jerusalem als Wohnsitz Jahves der Mittelpunct der ganzen Weltgeschichte ist, dass deshalb kein Volk gegen dasselbe neutral bleibt, sondern alle Völker sich an ihm versuchen und durch es gerichtet werden müssen, damit Gottes Reich zur vollen Herrschaft komme. Aehnlich wie Zephanja systematisirt der Anonymus die Zukunftsgedanken Jesaias in der Form, dass er alle einzelnen, durch die verschiedenen Reden desselben zerstreuten Elemente in Einen Punct versammelt. Durch einfaches Summiren der Strafandrohungen Jesaias kommt ein universales Strafgericht zu Stande, das seine dramatische Einheit erhält durch den Schauplatz und durch die Rolle, die Jerusalem zu spielen hat. Ebenfalls hebt der Prophet angelegentlich die vollkommene Veränderung sowohl der Menschen wie der Natur hervor, und das Wunder liegt ihm ebenso am Herzen wie dem Jesaia. In einem weiteren Gedanken zeigt sich noch einmal eine Uebereinstimmung, aber nun auch eine Abweichung.

Wenn nämlich in Jesaia das religiöse und ethische Moment in gegenseitiger Befruchtung die teleologischen Gedanken dieses Propheten hervorbrachten und in ursprünglicher Frische erhielten, so berührt der Anonymus kaum die sittliche Seite der Religion und übertreibt die Idee des „heiligen“ Volkes. Soll jeder Topf und jede Rossschelle heilig werden, soll das Schicksal der Heiden von ihrer Betheiligung am Hüttenfest abhangen, ist es werthvoll anzuführen, dass kein Canaaniter mehr in den Tempel kommt, soll überhaupt alles unter den Begriff der Heiligkeit fallen und an die Stelle des sittlichen Handelns die religiöse Präsentation treten, so ist klar, dass in dieser Schrift dieselben Triebe walten, die das Deuteronomium geschaffen haben, dass hier die Idee des heiligen Volkes ebenso materialisirt ist, wie in jenem Gesetz. Es spricht sich hier ein Geist aus, der dem des ältern Prophetismus direct entgegengesetzt ist, aber künftige Entwicklungen vorausahnen lässt. In

dieser Hinsicht bezeichnet das kleine Buch in der That einen Fortschritt, aber einen einseitigen Fortschritt, dessen letzte Consequenz die wundersüchtige Apocalyptik und der Talmud ist.

11. Capitel.

Der Prophet Jeremia.

§. 22. Sein Kampf mit den Zeitgenossen.

Es ist eine geschichtliche Wahrheit, dass nichts hartnäckiger, unbildsamer, dem Fortschritt feindlicher ist, als ein erstarrter, ehemals grosser Gedanke, als ein zum Dogma gewordener Glaube. Unsre Religion leitet uns an, die ganze Geschichte als Ein grosses System anzusehen, ein System von Gott entworfen und von ihm durchgeführt; aber eben weil sie selbst ein System ist, duldet sie keine fertigen Systeme in und neben sich, denn was fertig, was in sich vollendet ist, sondert sich ab, die Geschichte aber will Verbindung, will Zusammenhang. Aber so rastlos sie System auf System vernichtet, so unermüdlich ist das Ebenbild Gottes, ist der Menschengeist, Gott nachbildend eigene Systeme zu gründen. Im Gebiet des reinen Gedankens tritt dieser göttliche Zug am Hellsten hervor, und wieder in den engern Grenzen der Idee des Schönen wird er am Wenigsten gefährlich. Jedes vollkommene Kunstwerk ist eine Welt für sich, leidet keinen Abzug noch Zusatz; das Drama schafft in kleinem Rahmen den göttlichen Geschichtsplan, das Epos das Weltleben aufs Neue: aber die Welt, die sie schaffen, will die natürliche weder selbst sein, noch sie nachahmen, sie ist eine ideale, ist das geahnte, das inspirirte Urbild der Wirklichkeit und tritt darum mit dieser nicht in Widerspruch. Auch das wissenschaftliche System ist wie unentbehrlich so ungefährlich, sofern es seine Schranken kennt. Aber wie der Genius des Künstlers zum dämonischen Gegenbilde des Schöpfers werden kann, so masst sich noch leichter der wissende, beurtheilende, speculirende Verstand die Herrschaft über die Schöpfung an, die ihm dennoch immer wieder zu gross ist und dem Philosophen und Gelehrten, der

auf sie hört, die Weisung ertheilt, nicht ein absolutes System schaffen zu wollen, sondern sich der Entwicklung unterzuordnen. Weniger leicht als der Künstler und der Gelehrte duldet Nachfolger der, der in das wirkliche Leben handelnd eingegriffen. Das sociale, das politische, das religiöse System ist zäher als alle anderen, am Zähesten dasjenige, das sich auf den Gedanken und die äussere Gewalt gleichmässig stützt und dem man weder mit dem reinen Gedanken, noch mit der blossen Gewalt beikommen kann, das religiöse System, das durch sein Dogma die Massen bindet. Die Conflicte, welche die Religion in der Weltgeschichte sei es mit sich selbst sei es mit andern Mächten durchgekämpft hat, waren die gewaltigsten und zugleich tragischsten von allen. Es liegt blos an unserer geringen Kenntnis oder falschen Ansicht von der israelitischen Geschichte um das Ende des 7. Jahrhunderts, dass die dort sich abspielende Tragödie geringere Beachtung zu erfahren pflegt.

Nicht allein die zernichtete Hoffnung des siegesfrohen Habakuk und jenes gläubig kühnen Unbekannten, sogar die verblendete Zuversichtlichkeit eines Hananja fordert unser Interesse heraus. Freilich war ihm und seinen Gesinnungsgenossen jener Glaubenssatz des grossen Propheten, dass der Tempel nicht untergehen könne, dass sein Dasein die Existenz des Volkes schütze, zum Dogma geworden, freilich hatte das deuteronomische Religionsbuch sie in eine äusserliche gesetzliche Richtung hineingetrieben; aber Männer, die auf Grund eines unzerstörbaren, wenn auch einseitigen Glaubens den ungünstigsten Verhältnissen Trotz bieten und das Unmögliche für möglich halten, haben Anspruch auf unsere Theilnahme. Sie glaubten, die Fäden der Geschichte in der Hand zu haben, und die Vorsehung musste diese Hand gewaltsam öffnen und erwürgte die Trotzigen, die in ihr eisernes Gewebe hineingriffen. Sie hatten das Volk für sich, und mit ihnen ringt die Nation zwischen Leben und Tod. Sie gingen unter, ihr System nicht: nach dem Exil trat es mit neuer Lebenskraft wieder auf und fand immer aufs Neue seine Kämpfer und seine Märtyrer.

Und dennoch hat diese Zeit einen Mann von noch höherem Werth und eine Tragödie von noch ergreifenderer Tragik. Wie in der Geschichte des zweiten Tempels das Auge auch des unbefangenen Nichtchristen von der Gestalt Christi mehr gefesselt

werden muss, als von dem Anblick des ganzen Volkes, das den Verzweiflungskampf wagt gegen die römischen Legionen, so tritt uns hier Jeremia näher als alle seine Gegner, als alle seine Zeitgenossen.

Jeremia ist die edelste Persönlichkeit, die Israel je hervorgebracht vor Christus, er ist zugleich die tragischste Gestalt des alten Volkes. Aber Deuterojesaia hat nicht ohne Grund diese Gestalt zum Vorbild für seine Darstellung des leidenden Knechtes Jahves genommen, denn Jeremia leidet nicht blos für sich selbst, in ihm leidet das bessere Israel. Nicht als ob das Schmerzliche blos in dem traurigen Geschick läge, welches das Volk seinem besten Mann bereitete: das eigentlich tragische Moment liegt darin, dass die edelste Blüthe Israels in sich selbst nicht die Kraft hat, sich durchzuringen und zur Frucht zu werden. Aber wie ein erkrankendes und hinsterbendes Volk oft im Augenblick seines Unterganges die schönste Blüthe entfaltet, wie das sinkende Griechenland seinen Socrates und Epaminondas, das sterbende seinen Demosthenes hatte, so versöhnt uns das rettungslos versinkende Israel mit sich selber, indem es uns den Propheten Jeremia vor die Augen stellt.

Obgleich nun der Conflict der jeremianischen Religionsauffassung mit der einseitigen Ausartung jesaianischer Ideen den eigentlichen Mittelpunct der Wirksamkeit Jeremias bildet, so müssen wir doch zur Darstellung seines Kampfes mit seiner Zeit etwas weiter ausholen. Seine ersten Reden sind uns zwar höchst wahrscheinlich nicht in der Gestalt von ihm überliefert, in der sie ursprünglich ausgingen, doch lassen sie noch im Ganzen erkennen, dass anfangs die Polemik Jeremias noch einen allgemeineren Character hatte als zur Zeit Zedekias. Ihr Hauptgegenstand ist der Götzendienst 1, 16, die Verehrung Baals, des Molek 7, 31, der Himmelskönigin 7, 18. Heisst es c. 11, 13, dass Juda so viel Götter wie Städte habe, so liegt dem wohl die deuteronomische Ansicht zu Grunde, dass auf den Höhen nicht Jahve, sondern lediglich den Götzen gedient werde, vgl. 2, 20. 3, 6. In ganz ähnlicher Weise wie Hosea, der überhaupt den Jeremia in seiner ersten Zeit am Meisten beeinflusst, bezeichnet Jeremia den Götzendienst als Hurerei 3, 1 ff, als ein Aufgeben der ersten Jugendliebe 2, 2, als Verunreinigung des Landes Jahves 2, 7, als unbegreifliche und sclavenmässige Fremdländerei 2, 10—14, und hält dem Volk die Pflicht der Dank-

barkeit, Liebe und Treue vor 8, 7. Wie Hosea, so macht auch er einen Unterschied zwischen den unwissenden Armen und den Grossen, welche letzteren trotz der von ihnen zu erwartenden Einsicht in Jahves Recht schlimmer sind als die ersteren 5, 5 ff., ist tief ergriffen von der schauerlichen Thatsache, dass die Fürsten, Priester und Propheten allesammt abgewichen sind 5, 25—30. 2, 12, beurtheilt auch die Hinneigung zu Egypten und Assur ähnlich wie jener 2, 18—20. 3, 36.

Noch schlägt er in der ersten Zeit mehr einen warnenden Ton an 6, 8, und seine Reden nehmen häufig die Form von Streitgesprächen an, in denen das Volk sich gegen seine Vorwürfe theils vertheidigend, theils angreifend verhält vgl. 2, 20. 23. 25. 31. 35. 3, 5 u. s. w. Doch machen sich bald die Anzeichen bemerkbar, dass er es bei dem milden Zureden Hoseas nicht wird bewenden lassen. Er erkennt, dass die Warnung fruchtlos ist, 6, 16—19, dass die edle Rebe sich in einen Bastard verwandelt hat 2, 21, dass die Strafe wahrscheinlicher ist, als die Erfüllung jener bekannten Verheissung an Abraham c. 4. Vor allem aber ist es das Hervortreten des sittlichen Elements 5, 1. 6, 20 ff., das den bevorstehenden Kampf wie mit dem abergläubisch-götzendienerischen Volk, so vor allem mit den Fanatikern der Jahvereligion ankündigt.

Die Rede c. 7 ff. giebt bereits die wesentlichen Züge der *sittlichen* Religionsauffassung unsers Propheten. Indem sie sich weniger an Götzendiener als an die Verehrer Jahves wendet, verurtheilt sie ähnlich wie Amos c. 5 und Micha c. 6 nicht allein die äusserliche Gottesverehrung, sondern *verwirft* sogar *den äussern Gottesdienst*. Gegenüber dem Geschrei des Volkes: der Tempel Jahves, der Tempel Jahves ist dies 7, 4, sagt er erstens, dass man das Gotteshaus durch Uebertretung der zehn Gebote und durch den Götzendienst, von dem man nicht lasse v. 9, zur Räuberhöhle mache, und droht sodann dem Tempel, auf den man sich verlässt, dasselbe Schicksal, welches das Gotteshaus von Silo erlitt v. 12—15. So sagt er c. 3, 16, in einer Stelle, die wohl nicht der ursprünglichen Rede angehörte, dass man künftig nicht mehr nach der Bundeslade fragen werde. Im Gegensatz zu Jesaia will er nichts davon wissen, dass es im Tempel oder genauer in der Bundeslade eine objective Garantie des Heiles giebt und dass Jahves Wohnen in Zion

eine sacramentale Bedeutung habe 8, 19. Wie Amos stellt er in Abrede, dass Jahve durch Mose Opfer und drgl. habe gebieten lassen c. 7, 22 vgl. 6, 20, vielmehr habe er Gehorsam und sittlichen Wandel verlangt. Man muss sich nun den religiösen Standpunct besonders der eifrigen Jahveverehrer vergegenwärtigen, um den vollen Gegensatz unsers Propheten gegen die Zeitrichtung zu verstehen. Jene Partei hatte unter Josia und seit dem Deuteronomium einen ungeahnten Einfluss gewonnen und eine grosse Thätigkeit auf dem Gebiet der religiösen Gesetzgebung entfaltet; selbst unter Jojakim, auf dessen Zeit c. 8, 1 weist, dominirten die Schriftgelehrten und riefen stolz: Weise sind wir und haben Jahves Gesetz 8, 8. Obgleich Jeremia selbst für die Tendenzen des Deuteronomiums wenigstens im Allgemeinen eingetreten und seinetwegen wahrscheinlich von den Priestern seiner Vaterstadt Anathoth verfolgt war c. 11, so spricht er jenen Leuten dennoch die wahre Weisheit und das Wort Jahves ab und verkündigt über Priester und Propheten das schlimmste Verderben, weil sie für sich selbst Gewinn erstreben und das Volk irre leiten, indem sie ihm die glücklichste Zukunft vorspiegeln 8, 9 ff.

Ueber die Wirkung dieser Rede giebt uns Jeremia in c. 26 eigens Bericht. Im Tempel gehalten, reizte sie die anwesenden Priester und Propheten zu blinder Wuth: er müsse sterben, schrieen sie, weil er dem Tempel und der Stadt den Untergang verkündigt. Jeremia beruft sich auf seinen Auftraggeber, Jahve, und übergiebt sich ihnen, wie Christus seinen Feinden, jedoch betheuernd, dass sie durch seinen Tod unschuldiges Blut auf die Stadt und ihre Bewohner bringen. Da aber treten die Fürsten für ihn auf; einige Landesältesten weisen darauf hin, dass Micha, der Gleiches geweissagt, darum von Hiskia und seinem Volk nicht bestraft sei; das Volk fällt ihnen bei, wie vorhin den Priestern und Propheten, und Jeremia ist gerettet. Der König Jojakim aber hatte weniger Ehrfurcht vor den Worten Jahves und liess den Propheten Uria, den Gesinnungsgenossen Jeremias, aus Egypten, wohin er geflohen, zurückholen und wie einen gemeinen Verbrecher hinrichten.

Der schüchterne Jeremia fürchtete sich nicht vor Jojakim; er griff ihn sammt seinem Hause, seinen Fürsten, den Priestern und Propheten, der Einwohnerschaft der Hauptstadt direct an

8, 1 ff. vgl. 22, 13—19. Ueberhaupt scheint die Zeit dieses Königs den Geist des Propheten mächtig angeregt und erst recht selbständig gemacht zu haben. Vor allem gab die Schlacht von Circesium mit ihren weitreichenden Folgen seinem Blick eine grossartige Perspective. Habakuk hat ebenfalls einen klaren Einblick in die Ziele und Aussichten der Chaldäer, aber ihn beschränkt der Glaube, dass dieselben vor Juda umkehren müssen: Jeremia dagegen erhebt sich zu der Idee, dass ein gross angelegter Plan Gottes im Vollzuge begriffen sei, der dem Weltlauf eine neue Richtung geben will. Ueber alle Völker, die Egypter, wie die Elamiter, die Damascener wie die Araber, spricht er das Gericht aus c. 46—49. 25, nur einige von der völligen Vernichtung ausnehmend c. 48, 48. 49, 6. 39. Ueber all' diese Völker ringsum (25, 9. 11. 15 ff.) bringt Jahve Nebukadnezar, seinen Knecht, mit allen Völkern des Nordens 25, 9, um sie 70 Jahre zu knechten, bis auch seines Volkes Ende kommt 27, 7 [1]). Im Bewusstsein von der Bedeutung dieser Erkenntnis und weil das Unheil zunächst die Stadt bedroht, die Jahves Namen trägt 25, 29, zeichnet Jeremia die Weissagung auf und lässt sie durch seinen Schreiber Baruch im Tempel dem Volk vorlesen, ob es sich nicht noch bekehre c. 36. Das Schicksal des Buches, das bekanntlich von Jojakim, verbrannt wurde, bestätigt ihm immer mehr, dass das Gericht nothwendig ist und sicher auch bald zur äussern Thatsache wird; er stellt deshalb das Buch mit neuen Zusätzen wieder her c. 36, 27—32.

Der Abschnitt c. 11—13 gehört wohl in die Zeit, als Jeremia sich vor Jojakim verbarg und zu diesem Zweck nach Anathoth ging; er führt schärfer, als die früheren Reden, die Unverbesserlichkeit des Volkes und die Unvermeidlichkeit des Gerichtes aus. Juda hat den Bund gebrochen, den Gott mit den Vätern geschlossen 11, 10; es gleicht einem Gürtel, den Jahve angethan, der aber fern von ihm vermoderte 13, 1—7; das Volk kann so wenig Gutes thun, als ein Mohr seine Haut wandeln 13, 24. Gelübde und Opferfleisch werden Judas Bosheit nicht tilgen 11, 15, darum verstösst, hasst Jahve

1) Hitzig thut doch wohl des Guten zu viel, wenn er c. 25, 11^b—14^a und c. 27, 7 für unecht erklärt; vgl. Ewald zu d. St.

sein Volk, übergiebt sein Liebstes den Feinden 12, 7 ff. Selbst der Prophet darf nicht mehr für das Volk beten noch um es klagen 11, 14, nicht Gnade noch Mitleid kennt Jahve mehr 13, 14.

Der König Zedekia war zwar selbst für den excentrischen und durch religiösen Fanatismus entflammten Patriotismus der herrschenden Prophetenpartei wenig empfänglich, hätte sich vielmehr gern von Jeremia leiten lassen, aber er vermochte nach eigenem Eingeständnis 38, 5 nichts wider die Fürsten. So kam denn bald für Jeremia eine Zeit, wo er von Gefängnis zu Gefängnis geschleppt wurde.

Jetzt tritt als sein Hauptgegner der Prophet Hananja in den Vordergrund. Als die benachbarten Könige den Judäern ein Bündnis gegen die Babylonier antrugen, wiederholte Jeremia seine Ankündigung, dass die ganze Erde dem Könige von Babel dienen müsse und dass man allein durch Unterwerfung werde im Leben bleiben c. 27. Dem gegenüber weissagte Hananja im Namen Jahves der Heerscharen, des Gottes Israels, dass innerhalb zweier Jahre Jojachin mit allen übrigen Gefangenen Judas und den von Nebukadnezar geraubten Tempelgefässen nach Jerusalem zurückkehren und das babylonische Joch ein Ende haben werde. In einer öffentlichen Scene siegte Hananja äusserlich; aber Jeremia verkündigte statt eines hölzernen Joches ein eisernes und dem Hananja den Tod c. 28. Ebenso vertheidigte er gegen die im Exil auftretenden Propheten Ahab und Zedekia jene 70 Jahr, die er dem Exil gegeben hatte c. 29. In dieser Zeit muss überhaupt der Prophet in mündlicher Rede und mit der Schrift sehr thätig gewesen sein, wie noch aus c. 14—24 hervorleuchtet. Insbesondere bezeugt c. 23, 9—40 seinen heftigen Kampf gegen die Propheten; und die Unempfänglichkeit für seine Worte, die auf den grössern Einfluss der kurzsichtigen Propheten und der hochmüthig blinden Priester zurückzuführen ist, pressen ihm die verzweifeltsten Klagen aus. Neue Gedanken treten dabei nicht zu Tage; wohl aber wird sich der Prophet seiner eigenen Richtung und seines Gegensatzes gegen die Identificierung der Religion mit ihrer äusseren Erscheinungsform immer mehr bewusst. Je entschiedener er auftrat, desto mehr erbitterte sich einerseits die Stimmung der Kriegspartei gegen ihn, stieg aber anderseits die Achtung und die Scheu vor

dem furchtlosen Kämpfer. Mit dem Könige hatte er heimliche Unterredungen, und er stellte ihm die Alternative, entweder sich den Chaldäern zu unterwerfen und zu leben oder von ihnen vernichtet zu werden. Dagegen gab ein geringfügiger Anlass seinen Gegnern Gelegenheit, ihn öffentlich wegen Landesverraths anzuklagen und gefangen zu setzen 37, 11 ff. 38, 1 ff.

Vor den Augen Jeremias und seiner Gegner ging der erste Abschnitt des von ihm klar verzeichneten Planes Gottes in Erfüllung. Dem Propheten selbst wurde von den Chaldäern, die vielleicht durch seinen Gönner Ahikam über seine vorhergehende Thätigkeit waren unterrichtet worden, freigestellt, ob er nach Babylon kommen oder im Lande bleiben wolle. Unbefangen dies freundliche Anerbieten annehmend, wählte Jeremia das letztere und unterstützte den babylonischen Statthalter Gedalja, Ahikams Sohn, durch seinen moralischen Beistand. Gedalja wird von dem Prinzen Ismael ermordet, und das Volk, die Rache der Chaldäer fürchtend, fragt Jeremia, ob man in Palästina bleiben oder nach Egypten fliehen soll. Im Namen Gottes fordert Jeremia sie auf, im Lande ruhig wohnen zu bleiben; in Egypten werde sie das Schwert treffen. Allein man hört nun doch nicht auf ihn und flieht; und es ist ein characteristisches Zeichen für den niedrigen Bildungsstand des Volkes, dass man den Jeremia gewaltsam mitnahm, wie man sonst einen Gegenstand abergläubischer Verehrung, ein Ephod oder weissagende Theraphim, mitnimmt oder wie jener Heilige von seinen Verehrern erschlagen wurde, um seinen Körper als wunderthätige Reliquie zu besitzen. Freilich weissagte dies Orakel den Flüchtlingen keineswegs nach Wunsch, sondern Jeremia tadelte sie heftig, wenn auch vergeblich, wegen ihres Götzendienstes, von dem insbesondere die Weiber nicht lassen wollten.

§. 28. Die subjective Richtung der jeremianischen Religionsauffassung.

In einer Zeit, die, gestützt auf eine vorhergehende reiche Entwicklung, eine Fülle der mannichfaltigsten Bildungselemente aufgehäuft hat, die aber eines alles beherrschenden Mittelpunctes und einer treibenden und vorwärts drängenden Idee entbehrt,

in einer Zeit allgemeiner Zersetzung und Zerfahrenheit pflegen nur die einseitigen Charactere ein individuelleres Gepräge an sich zu tragen, während grade die umfassenderen Geister als treuere Spiegel des Gesammtlebens weniger entschiedene Züge zu erkennen geben. Jeremia ist weder einseitig wie z. B. der Anonymus, noch besitzt er die schöpferische Kraft eines Jesaia, welche die Zeit gewaltsam mit sich fortreissen und die sich zersetzenden Elemente wieder binden könnte. Schon an seiner Sprache, noch mehr aber an seinen Gedanken lässt sich dies nachweisen. Dabei ist von geringem Belang, dass Jeremia in ausgedehnter Weise ältere Schriften benutzt; denn nicht auf den Stoff an sich, sondern auf die Verbindung der Gedanken und den Werth, den sie durch neue Nuancen und durch den Zusammenhang erhalten, kommt es an. Es möchten ja selbst in Christi Reden eine Menge Wörter, Sätze und Begriffe in andern Quellen nachgewiesen werden können, wie man es beim Vaterunser versucht hat, und sie würden dadurch dennoch nichts an ihrem Werth verlieren.

Bemerkt haben wir schon, dass Jeremia viel von Hosea beeinflusst wird. Es zeigte sich das daran, dass er den Götzendienst zum vorzüglichsten Gegenstande seiner Bekämpfung macht, dass er ihn als Ehebruch behandelt, dass er das Volk an die Zeit der ersten Jugendliebe, des Brautstandes, erinnert, dass er es um der Dankbarkeit, der Liebe und Treue willen zur Umkehr mahnt, dass er diese Umkehr in der Aufforderung, einen Neubruch zu brechen und nicht zwischen die Dornen zu säen (vgl. Hos. 10, 12), innerlich auffasst. Er stimmt mit Hosea überein, wenn er die religiöse Erkenntnis, die bei Juda grösser sei als bei Israel, bei den Vornehmen grösser als bei den Geringen, als ein gewichtiges Element in die Wagschale der religiösen Beurtheilung wirft, wenn er bei seinen Ermahnungen auf vorher erfolgte Belehrung durch Priester und Propheten verweist und an den Decalog anknüpft. Aber wenn für Hosea characteristisch war, dass er das ganze Volk als das Subject der Religion ansieht und es wie ein Individuum behandelt, dass darum auch jene Theologumena, zu denen er durch die Rücksichtnahme auf die Einzelnen gelangt, sich mehr als abgeleitet kundgeben, bekennt sich Jeremia vielmehr zu dem vorgeschritteneren Standpunct des Deuteronomikers, indem er c. 11 den Gedanken des

Bundes ebenso wie dieser in Anwendung bringt. Den Ausdruck Bund fanden wir zwar schon ein paar Mal bei den Propheten (bes. Sach, 9, 11. 11, 10); wir finden ihn ferner in der geschichtlichen Literatur und zwar je später desto öfter, wir finden ihn endlich auch bei den Nachbarvölkern Israels. Aber weder beim Deuteronomiker noch bei Jeremia ist der Bund unmittelbarer Inhalt unmittelbaren Glaubens; bei beiden reflectirt er ein historisches Wissen um die Entstehung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke Israel durch Mose, um seinen Abstand gegen die vormosaische, seinen Gegensatz gegen die heidnische Religion oder vielmehr Unreligion; vor allem auch wird die Unbefangenheit des Glaubens gestört durch die Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf das Verhalten des Volkes, auf diejenigen Bedingungen, die von Seiten der Menschen zu erfüllen sind, soll der Bund bestehen bleiben. Für den Deuteronomiker und noch mehr für seine Nachfolger werden jene Theologumena die eigentliche Hauptsache; und Jeremia geht insoweit mit ihnen, dass auch er den Bund Jahves mit dem Volk weniger vom objectiven Gesichtspunct des unmittelbaren persönlichen Interesses Gottes betrachtet, sondern auf die menschlichen Tugenden der Treue und des Gehorsams gründet. Aber weiter verfolgt er jenen Weg nicht, der in den Supranaturalismus des Judenthums mündet; denn während die vom Deuteronomium ausgehende Schriftgelehrsamkeit den — dass ich so sage — entgöttlichten Individuen, die nach Auflösung der Idee des Volkes Jahves das unmittelbare Verhältnis zu Gott und zu einander verloren haben, das Gesetz und die Institutionen des Opfers, des Priesterthums, des Tempels als objective sacra gegenüberstellt, widersetzt sich Jeremia den Schriftgelehrten und verwirft den objectiven Werth des Tempels und der Bundeslade und das opus operatum des Opfers. Ja, indem er diese sacra überhaupt ablehnt, indem er ferner für die Zukunft jede mittelbare Kenntnis des göttlichen Willens für entbehrlich erklärt, kommt er zu einer Betonung der Subjectivität und zu einer Verselbständigung des Individuums, wie sie nur noch in manchen spätern Psalmen zu Tage tritt.

Ob nun Jeremia, der doch kein lyrischer Dichter, sondern ein Prophet ist, der Unabhängigkeit des Individuums wieder Schranken gesetzt, ob er an Stelle der äusseren die Gegenwart

des Göttlichen vermittelnden sacra andere und bessere objective Garantien für die Verbindung des Menschen mit Gott hat, das lassen wir vorläufig unerörtert; dagegen bemerken wir, dass die Richtung der jeremianischen Theologie, die in so ausgeprägtem Gegensatz zum älteren Prophetismus steht, der inneren Entwicklung der Zeit entspricht. Im Allgemeinen stellt sich ja die Entwicklung der ganzen Menschheit und jedes Volkes unter das Gesetz, dass auf eine erste Stufe der Gebundenheit des Einzelnen unter die Gesammtheit eine zweite folgt, in der sowohl die einzelnen Elemente der Gesellschaft und der gemeinschaftlichen Production, Volk und Religion, Volk und Staat, Sitte und Staatsgesetz, Beruf gegen Beruf, Poesie und Prosa, Kunst und Technik, sich von einander besondern, als auch die einzelne Persönlichkeit aus der Masse sich isolirt und von der Solidarität mit dem Ganzen sich zu befreien sucht [1]. Jeremia fühlt, dass seine Zeit auf diese zweite Stufe überzutreten im Begriff ist, wenn er Rücksicht nimmt auf das neu entstandene Sprüchwort: die Väter assen saure Trauben und die Zähne der Söhne wurden stumpf 31, 29; und er kann nach seiner selbsteigenen Richtung dem Volk Concessionen machen, das sich mit ironischem Witze dagegen wehrt, über eintreffendes Unheil mit den Verschuldungen Anderer sich trösten und beschwichtigen zu lassen; er erkennt das Recht des Individuums ausdrücklich an, indem er verheisst, künftig solle jeder nach seinem eigenen Thun behandelt werden v. 30.

Vor allem aber überrascht den, der von der Beschäftigung mit der älteren Prophetie herkommt, die Art, wie Jeremia die bevorstehenden Umwälzungen beurtheilt. Er widerspricht nicht allein der Anschauung seiner Zeitgenossen, welche die Religion mit den äussern Zeichen derselben, den Opfern, der Bundeslade u. s. w., identificiren, er stellt sich auch in Gegensatz zu der allgemeineren alten Vorstellung, nach der die nationale und staatliche Existenz zu den selbstverständlichen Voraussetzungen des Volkes Jahves gehört. Die Zertrümmerung des jüdischen Staates ist ihm natürlich ein Gericht, aber keineswegs blos

1) Die Reaction gegen diese überhandnehmende Isolirung wird bezeichnet durch das Aufkommen von Vereinen. Vereine sind der künstliche Ersatz für das verloren gehende Gemeingefühl.

Gericht, und mit der Exilirung des Volkes hört für ihn der Verkehr zwischen Gott und den Menschen nicht auf. Er giebt den Exilirten den Rath, sich in aller Ruhe feste Niederlassungen zu gründen; er unterstützt die Bemühungen Gedaljas, den Zurückgebliebenen eine friedlich bürgerliche Existenz zu schaffen. Er weist zwar die Anschuldigung des Landesverrathes sehr entschieden ab; aber so gewiss er ein guter Patriot ist, so hat doch sein Patriotismus keine religiöse Färbung, durch die er zum Fanatismus werden würde. Daraus ergiebt sich, dass ihm die Religion vom Staat sich losgelöst hat. Und wenn er die Rechabäer, deren Satzungen ihm an sich gleichgültig sind, den Israeliten zum Vorbild aufstellen kann c. 35, so beweist das, wie sehr er den religiösen Gehorsam unabhängig vom stofflichen Inhalt desselben in seiner reinen Geistigkeit und seinem formellen Werth zu erfassen vermag. Zu der Vergeistigung der Religion ist aber mit ihrer Loslösung von ihren geschichtlich materiellen Substraten ein grosser Schritt vorwärts gemacht.

Das Gegenstück aber zum Zurücktreten der Gesammtheit ist das Hervortreten der Individuen als solcher; der geistigeren Religion entspricht die Hervorhebung der Subjectivität. Ergeht über den Staat das Gericht, so können doch einzelne fromme Männer, ein Baruch, ein Ebedmelech, gerettet davon kommen, der Prophet kauft sich nahe vor der Catastrophe ein Landgut (36, 6 ff.), den König Zedekia, dem er den Weg zur Rettung anzeigt, behandelt er bei dieser Gelegenheit als einen Privatmann. Auch die merkwürdige Rede über die Sclaverei c. 32, 8—22 darf man wohl in Zusammenhang bringen mit der Thatsache, dass das Recht der Persönlichkeit sich dem Propheten ebenso stark aufzudrängen begann, als ihm das Gefühl für das staatlich und social Bestehende entschwand.

Es ist ein Beweis von der Grösse unsers Propheten, dass er die Richtung seiner Zeit begriff und in sich durcharbeitete. Dieselbe Tendenz der jeremianischen Religionsauffassung auf das Subjective konnten wir bereits bei der Besprechung seiner Vorstellung vom Prophetenberuf constatiren. Dass dennoch Jeremia bei seinen Zeitgenossen so wenig Beifall fand, ist leicht erklärt, wenn man den Erfahrungssatz berücksichtigt, dass die innere Richtung einer Zeit selten der Masse, gewöhnlich nur wenigen hervorragenden Geistern bewusst ist, und wenn man ausserdem

bedenkt, dass das Hervortreten der Subjectivität die Zeit doch eben nur formell und psychologisch characterisirt und grosse materielle Differenzen im religiösen und sittlichen Urtheil nicht ausschliesst.

§. 29. Der sittliche Kern der jeremianischen Theologie.

Die Masse des Volkes nämlich hatte, nachdem es sich nicht mehr mit der alten Unbefangenheit als Jahves Volk fühlen konnte, allen Halt verloren und schwankte zwischen zwei Extremen hin und her. Entweder liess es sich von der fanatischen Jahvepartei leiten, deren Eifer und Einfluss sich mit den Gefahren mehrte, oder es ging ein Jeder, wie es im Allgemeinen der Fall war, seinen eigenen Trieben und Neigungen nach. Niemals klagen die Schriftsteller mehr über die Sucht ihrer Zeitgenossen, fremde Kleider zu tragen und fremde Idole anzubeten, als im 7. Jahrhundert. Wenn ein Jahrhundert früher die Geschichtsschreiber aus dem Volksmunde die herrlichsten Erzählungen schöpfen konnten, wenn in ihren Schilderungen die fernsten Zeiten den nationalen Typus des Volkes und der Zeit des Jerobeam und Usia treuherzig widerspiegeln, so verräth sich der Character der jeremianischen Zeit in der Darstellung der deuteronomistischen Historiker, die von den Zeiten Mosis bis zu denen Josias dem Volk einen masslosen und geradezu unbegreiflichen Hang zu fremden Culten zuschreiben. Daraus erklärt sich nicht allein die isolirte Stellung Jeremias in seinem Volk, sondern auch die Monotonie in seinen Strafreden. Denn wo das Volk sein Glück von der Treue gegen die Königin des Himmels abhängig glaubt (44, 17 ff.), ist es dem Propheten nicht möglich, in seinen Reden an dasselbe jemals tiefer in das Innere der Religion hineinzugehen; er muss immer wieder zu den ersten Elementen zurückkehren und gegen groben Götzendienst predigen.

Aus diesem Grunde erhalten wir nur dürftigen Aufschluss über Jeremias Ideal der wahren Religion. Denn wenn der Prophet besonders in den ältern Reden vielfach die Fäden aufnimmt, die in der Schrift Hoseas waren angeknüpft worden, so

wird man aus ihnen nicht leichthin ableiten wollen, dass die characteristischen Forderungen Jeremias an ein wahres Gottesvolk auf Treue und Bewahrung der sympathischen Affecte auslaufen. Freilich ermahnt ja dazu der Prophet in den innigsten Tönen: wie Storch und Turtel, Schwalbe und Kranich ihre Heimat regelmässig wieder aufsuchen, so soll auch Israel zu Jahve zurückkehren 8, 7, wie der Gürtel sich an ihn schmiegen 13, 1 ff. vgl. 2, 32. Aber hieraus den Geist seiner Theologie bestimmen zu wollen, ist so wenig erlaubt, als ihn für einen Particularisten zu halten, wenn er sagt, dass die Israeliten ihrem Jahve so gut treu bleiben müssen, wie andere Völker ihren Göttern treu sind 2, 10 f. Ebenso wenig darf man die Spuren der hoseanischen Theologumena über Gottes Unbildlichkeit (c. 10), über die Thora (2, 9. 5, 4 u. s. w.), den Einfluss Hoseas und des Deuteronomikers auf die Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel als Ehe und Bund weiter ausnutzen, als zum geschichtlichen Nachweis der weitreichenden Wirkungen, die jene Gedanken geübt haben. Endlich würde dem Jeremia schwerlich Recht geschehen, wollte man ihm nur die formale Auffassung des Sittlichen wie der Sünde als Gehorsam gegen oder Abfall von Gott zugestehen, obgleich allerdings wiederum zahlreiche Stellen diese äusserliche Anschauung von Sünde und Sittlichkeit aussprechen. Vor all' diesen Irrthümern bewahrt uns die Beobachtung, dass die Thätigkeit des Jeremia fast ganz in der Polemik gegen die niedrigsten Formen der Religion aufgeht, und die Thatsache, dass die Beschäftigung mit einem Gegenstand untergeordneter Art die höheren Fähigkeiten und Errungenschaften brach legt [1]).

Bevor wir aber den Deuteronomiker und Jeremia sich in dem wichtigsten Punct direct gegenüberstellen, dürfen wir nicht unterlassen, auf eine Aehnlichkeit zwischen beiden hinzuweisen, die zugleich erklärt, warum Jeremia bis zu einem gewissen Grade mit ihm gehen konnte. Wir haben oben gesehen, wie der Deuteronomiker, der sittlichen und religiösen Reife des Volkes misstrauend, in Anlehnung an Hosea die E r z i e h u n g der

1) Zum Theil wird auch hieraus die Neigung Jeremias zur Schwermuth zu erklären sein; viel weniger leicht ermattet der Geist, wenn höhere Pläne nicht leicht gelingen wollen.

unverständigen Masse in die Hand nahm. Diese erzieherische Absicht des Gesetzgebers hat jener Weise wohl verstanden, der das dem Deuteronomium nahe verwandte Buch Spr. 1—9 verfasste; auch er behandelt seine Leser als seine Zöglinge. In dem Zuge zur Pädagogie kommen aber überhaupt die bedeutendsten Männer dieser Zeit überein, denn auch bei Jeremia finden sich davon die Spuren. Indem ich den Vorfall mit den Rechabitern hier übergehe, erinnere ich dagegen an die Rede über die Heilighaltung des Sabbaths c. 17, 19—27. Dieselbe würde sich mit ihren, an die äussere Heiligung des Sabbaths durch Enthaltung von aller Arbeit geknüpften, grossen Verheissungen recht fremdartig bei Jeremia ausnehmen, wenn nicht die Vermuthung allzu nahe läge, dass den Propheten hier die Rücksicht auf den niedrigen Standpunct des gesammten Volkes leite. Seine Zeichen und Gleichnisse haben wohl kein anderes Motiv. Aber Jeremia ist nicht immer in der Lage, als Pädagog auftreten zu können. Er spricht seine Gedanken ohne Einkleidung und ohne Rücksicht aus, wo er sich im Kampf seinen Gegnern gegenüber befindet.

Die Schriftgelehrten und die fanatischen Jahvepropheten, die auf das Gesetz und den Tempel pochen, veranlassen ihn zu der rückhaltlosen Erklärung, dass es nichts sei mit dem Tempel, der Bundeslade, den Opfern. Und seine eigentliche Idee von der wahren Religion legt er dar, wo er aus dem sarcastischen Sprüchwort des Volkes: „Väter assen saure Trauben und die Zähne der Söhne wurden stumpf“ zugleich die Klage heraushört, dass die alte Religion keinen Trost zu bieten vermöge. Dort verkündet er als Prophet, dass Gott den alten Bund, der doch wesentlich ein äusserer ist und darum immerfort gebrochen wird, ersetzen will durch einen neuen, höheren, unvergänglichen. Dann soll alles Aeusserliche aufhören; Jahve schreibt sein Gesetz einem Jeden ins Herz und Jeder wird aus sich Gott erkennen und ihm gehorchen, ohne der Belehrung eines anderen zu bedürfen; Jeder stirbt dann auch wegen eigener, nicht wegen fremder Schuld c. 31, 29 ff.

Ich meine also, dass Jeremia mit dem Deuteronomiker geht, sofern auch er für die Gegenwart die Pädagogie von Seiten Gottes, ja auch der Thora für nothwendig hält, dass er aber von ihm abweicht, indem er bewusst und nachdrücklich von

der Idee der vollkommenen Religion das Gesetz ausschliesst. Aber diese Abweichung wird nur möglich durch einen tiefer gehenden Gegensatz. Das Gesetz des Deuteronomikers hat sich gehalten und weiter entwickelt, indem es den ganzen Inhalt der Religion auf das religiöse Gefühl reducirte und allmählich die Religion selbst in ihre äussere Erscheinung setzte. Jeremia dagegen strebt die Religion zu verinnerlichen, weil er das Schwergewicht derselben in die sittlich-religiöse Gemeinschaft des Individuums mit Gott verlegt. Wie der Deuteronomiker an Hosea und Jesaia, so lehnt sich Jeremia an Micha; aber das Deuteronomium untergräbt die prophetische Religion, Jeremia führt sie bis zu ihrer äussersten Consequenz, indem er ihre ideale Freiheit zum Eigenthum der einzelnen Persönlichkeit macht.

Sein Ideal der wahren Religion hat einen sittlichen Grundcharacter, so gewiss er das Wesen und die Ewigkeit des künftigen Bundes an die Reife der Gotteserkenntnis und an die damit zusammenhangende Selbständigkeit des Einzelnen im sittlichen Wandel vgl. 32, 39 f. knüpft. Aber von Micha und noch mehr von Amos unterscheidet sich Jeremia in dem wesentlichen Punct, dass bei jenen das Sittliche mehr das objective Gepräge und gewissermassen ein selbständiges Dasein hat, während Jeremia es als die vollkommene Gotteserkenntnis fasst. Die Anschauung des Amos, durch die subjective Strömung des jeremianischen Zeitalters hindurchgehend, würde zur deistischen Moral werden; Jeremia giebt der Ethik eine sichere religiöse Basis, indem er das sittliche Handeln aus der inneren, persönlichen Gemeinschaft mit Gott hervorgehen lässt.

Um dieses religiösen Princips willen behandeln wir zuerst die Gottesidee des Jeremia. Wer sich rühmen will, heisst es c. 9, 24 f., rühme sich, dass er einsichtig sei und Gott kenne, denn ich Jahve thue Gnade, Recht und Gerechtigkeit auf Erden und habe Gefallen daran. Der letzte kleine Satz: „ich habe Gefallen daran“ scheint allmählich stehend geworden zu sein, und der ganze Ausspruch ist uns schon öfter begegnet. Bei und neben den vielfachen Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes und die Gnadenerweisungen, in denen sie sich an Israel manifestirt, hebt Jeremia besonders gern die Ewigkeit Gottes hervor, selten zwar so, dass die Eigenschaft der Ewigkeit

schlechthin von Gottes Wesen ausgesagt wird, um so öfter aber in Verbindung mit dem Prädicat der Lebendigkeit, das erst jener Eigenschaft practischen Werth verleiht. Jahve ist lebendiger Gott und ewiger König, der durch seine Kraft und Weisheit das All geschaffen c. 10, 10 ff.; er ist die Quelle des Lebens 2, 13, ohne die jeder Mensch zu Schanden wird 17, 12 ff. Aus diesem Grunde eben ist es Einsicht, sich Jahve zuzuwenden 9, 23—26. 5, 22, und darf insbesondere Israel sich auf seine Verheissungen verlassen. So wird die Ewigkeit zur sittlichen Eigenschaft der Beständigkeit: mit derselben Festigkeit, mit der Jahve die Ordnungen der Natur aufrecht erhält, wird er auch dem Samen Israels treu bleiben 31, 35—37. Dies wird nicht etwa aufgehoben, sondern bestätigt durch die Aussprüche Jeremias über die Reue Gottes. Israel ist wie der Thon in der Hand des Töpfers; aber Jahve verfährt nicht willkürlich mit ihm, sondern bemisst sein Verhalten nach dem des Volkes; er lässt sich des Guten wie des Bösen gereuen, wenn das Volk sich von ihm abwendet oder sich ihm zukehrt 18, 5—10. Der immerhin anthropomorphische Ausdruck schmälert also keineswegs die Unveränderlichkeit Gottes, sondern wahrt derselben nur ihre sittliche Beweglichkeit und bestätigt durch die Bedingungen, von denen die Reue abhängig gemacht wird, die Gesetzmässigkeit der göttlichen Willensbewegung.

Eben diese Gesetzmässigkeit in Gott und in seinem Verkehr mit den Menschen ist das unentbehrliche Bedürfnis einer vom religiösen Princip ausgehenden und nach sicherem Ausbau strebenden Ethik. Die Tendenz, die in den besprochenen Gedanken sich kundgiebt, hat ein mehr theoretisches System hervorgetrieben in der Lehre von der Weisheit Spr. 1—9 (Hiob 28). Dem Geist dieser zeitgenössischen Chochmaliteratur ist die Theologie unsers Propheten sehr nahe verwandt. Denn der Begriff der göttlichen Weisheit in seiner Beziehung zur Schöpfungsgeschichte und zur Leitung der Menschen entspricht dem sehr genau, was Jeremia aussagt über die göttliche Schöpfung der Natur und die Erhaltung der Naturordnung und über die entsprechende Art, wie er die Menschenwelt regiert. Andrerseits steht bei Jeremia die Gotteserkenntnis und die Gottesfurcht (vgl. 31, 34 mit 32, 40) in ähnlichem Verhältnis wie in den Weisheitsschriften die menschliche Weisheit und Gottesfurcht;

und wie Gott nach den letzteren die Weisheit gehört, so ist er nach Jeremia (23, 6) des Volkes Gerechtigkeit.

Leider hat Jeremia gegenüber einem Publicum wie dem seinen wenig Gelegenheit, seine sittlichen Forderungen, sein Ideal vom wahren Gottesdienst, weitläufiger und feiner auszuführen. Hat Gott Gefallen an Gnade, Recht und Gerechtigkeit, so besteht die wahre Gottesfurcht darin, in dieser Erkenntnis Gottes recht zu thun, Fremdlingen, Wittwen und Waisen beizustehen, kein unschuldiges Blut zu vergiessen 7, 5 f. Jeremia selbst kennt die Gegenwart zu gut, um ihr fruchtlose Ermahnungen zu geben; er behält ja jene Höhe sittlich-religiöser Bildung, wo ein Jeder aus sich selbst den rechten Weg weiss, der bessern, gottgewirkten Zukunft vor. Dafür ist es die anthropologische Idee, der seine sittlich-innerliche Richtung unmittelbar zu Gute kommt, und hier ist der wesentlichste Fortschritt zu verzeichnen, den Jeremia macht.

Wenn die ältere Prophetie, sofern sie das sittliche Moment bekennt, wenn ein Amos auf die anthropologische Begründung der sittlichen Forderungen noch nicht eingeht, so fühlt zwar Jesaia die Nothwendigkeit einer principiell neuen Basis für das sittliche Leben, aber dies Gefühl bringt es nur zu dem religiösen Postulat einer von Gott durch die Ausgiessung des Geistes zu bewirkenden Umschaffung der Menschen, doch nicht der Menschen allein, sondern auch der Natur. Micha versucht im Gegensatz zu dieser objectiven Neuschöpfung, die für die weitere Folgezeit keine Entwicklung der Menschen in Aussicht nimmt, sondern ein für alle Mal abgeschlossen und vollendet ist, eine innere Vermittlung zwischen dem jetzigen Zustande des Volks und demjenigen, in welchem dasselbe zu der alten Integrität des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel zurückgekehrt sein wird; aber er kann diese ideale Vermittlung nicht in reale Geschichte umsetzen. Jeremia fordert mit gleicher Entschiedenheit, aber grösserer Klarheit wie Jesaia eine Neuschöpfung der Grundlagen der Religion; er fordert einen neuen Bund, der sowohl dem natürlichen Wesen des Menschen, als auch dem geschichtlichen alten Bund zwischen Gott und Israel principiell entgegengesetzt ist: aber wenn er dazu auch die vorhergehende Wirksamkeit Gottes in Anspruch nimmt, so achtet er doch vielmehr wie Micha auf die subjective Stellung des Menschen

und des Menschenherzens zu Gott und lehnt sich gegen eine Veränderung der Naturordnung sehr entschieden auf. Ueber Micha aber geht er vor allem in den zwei Puncten hinaus, dass er einmal das Individuum zum Subject der Religion macht und dass er zweitens einen geschichtlichen Uebergang zwischen der Gegenwart und der späten Zukunft herzustellen sucht. Weil er nun an Micha sich am Nächsten anschliesst, so werden diese beiden Puncte die Disposition der weiteren Erörterungen zu reguliren haben.

Zuerst springt also ins Auge das innerliche Verhältnis, welches das Individuum zu Gott hat. Gegenüber den Zeitstimmen, die da sagen, dass Gott nicht die Zukunft der Menschen sehe 12, 4, führt der Prophet nicht allein wie seine Vorgänger aus, dass Jahve sich von jeher und auch jetzt das Schicksal des Volkes angelegen sein lasse z. B. 13, 12. 16, 17 f., sondern hebt insbesondere hervor, dass er Herz und Nieren prüfe 17, 10. 20, 12. Mir scheint, dass man auf diesen Ausspruch gar kein zu grosses Gewicht legen kann, denn mit ihm ist eine Thür zu psychologischer Erkenntnis der Herzensregungen, also auch des Guthandelns und der Sünde geöffnet, wie gleich c. 17, 10 beweist, und es ist fortan möglich, das Ethische aus der Sphäre der objectiven Handlung in die des persönlichen Habitus überzuführen. So heisst es denn c. 10, 23 ff.: „Ich weiss, Jahve, dass nicht dem Menschen angehört sein Weg, nicht dem gehenden Mann, seinen Schritt zu richten; züchtige mich, Jahve, nur mit Recht, nicht in deinem Zorn, damit du mich nicht gering machst — giesse deinen Grimm auf die Heiden, die dich nicht kennen.“ Nicht also nach der äussern Handlung, die der Mensch nicht in der Gewalt hat, soll er beurtheilt werden, sondern nach seinem inneren Werth, aber nach einem Werth, den er nicht an sich selbst hat, den z. B. die Heiden nicht haben, sondern den ihm Gott dadurch gegeben, dass er sich ihm bekannt machte.

Wir dürfen nun nicht erwarten, dass Jeremia sogleich alle Consequenzen des Gedankens ziehen werde, dass die Persönlichkeit des Menschen ohne Gott keinen, mit Gott ewigen, unvergänglichen Werth habe. Aber wenn Jeremia zu dem Glauben an die Unsterblichkeit noch nicht kommt, so hat er den Anstoss dazu gegeben, dass er sich bildete. Seine Prophetie

eröffnet die Periode der subjectiven Frömmigkeit, indem sie die geistige Persönlichkeit zum Träger der Religion machte; und dass diejenigen Psalmen, die zum Gedanken der Unsterblichkeit durchdringen, von ihm abhängig sind, erhellt daraus, dass er zum ersten Mal den glücklichen Frevler und den unglücklichen Frommen sich gegenüberstellt c. 17, 5—9 (der Urtext von Ps. 1) vgl. 12, 1—3, dass er für den Begriff der Gottlosigkeit oder der Sünde den kurzen, aber vollständigen Ausdruck findet, dass der Gottlose auf Menschen, d. h. auf das, was sterblich und vergänglich ist, vertraut und sich von Gott, der Quelle des Lebens, abwendet 17, 13. 2, 13. Denn zu der Idee der Unsterblichkeit ist weiter nichts nöthig, als dass die innere, persönliche Gemeinschaft mit Gott als ein Gut empfunden wird, welches alle andern Güter, sei es im Himmel oder auf Erden, überflüssig macht, in sich selbst aber ewig und wie über den Raum so über die Zeit erhaben ist. Uebrigens versteigt sich der Prophet nicht zu der Mystik jener wichtigsten Stelle des Psalmbuches Ps. 73, 23—26, denn er legt es nicht allein auf die religiöse Versenkung in Gott an, sondern fühlt sich noch ganz im sittlichen Handeln vgl. c. 17, 16 und möchte wie Hiob seine Selbständigkeit wahren gegenüber dem unablässig prüfenden Gott c. 12, 3.

§. 30. Der Weltplan Gottes.

Je mehr nun Jeremia die Religion ins Innere des Menschen verlegt, desto mehr muss er die Bekehrung innerlich fassen, desto schwerer muss es ihm an sich werden, die Umwandlung der jetzigen sittlichen und religiösen Zustände in die geforderten besseren denkbar zu machen. Mag auch die Aufforderung c. 4, 3. einen Neubruch zu brechen und nicht zwischen die Dornen zu säen, eine Erinnerung an Hos. 10, 12 enthalten, so ist sie doch nach Anleitung der folgenden Ermahnung v. 4, das Herz zu beschneiden, anders als bei Hosea, nämlich dahin zu verstehen, dass man sich nicht ohne Weiteres Jahve wieder hingeben könne, sondern zuvor erst innerlich ein neuer Mensch werden müsse vgl. 24, 7. Dass dies die richtige Erklärung sei, ergiebt sich indirect auch daraus, dass der Prophet sich der Schwierigkeit oder vielmehr der factischen Unmöglichkeit einer principiellen

Sinnesänderung aus eigener Kraft viel mehr bewusst ist als Hosea. Die an Bösesthun gewohnten Israeliten, sagt er c. 13, 23, können so wenig Gutes thun, als ein Mohr seine Haut verändern und ein Panther seine Flecken vgl. 6, 10. Und ein weiterer Beleg für die geistig innerliche Auffassung der Sünde ist es, wenn Jahve sich zum Verzeihen der Sünde nicht will bewegen lassen durch den Schein der Ohnmacht, den er sich durch Versagung der Hülfe zuzieht 14, 9, und wenn Fasten, Opfern und selbst Beten nichts bei ihm verschlägt 14, 12.

Zu einer Soteriologie im Sinne der christlichen Dogmatik bringt es aber dennoch Jeremia nicht, obwohl er in der geistigen Persönlichkeit eine Grösse gefunden hat, die das Subject eines von Gott bewirkten inneren Processes sein könnte, denn es ist ja diese Persönlichkeit selbst erst eine zukünftige Grösse. Noch besteht der alte Bund, das äussere Gesetz, der Staat, der einer wahrhaften und gründlichen Besserung unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt. So haben wir es denn auch bei Jeremia noch mit einer Eschatologie zu thun, die aber ganz andere Ziele verfolgt, als die der früheren und auch der zeitgenössischen Propheten.

Auf den ersten Blick befremdet uns der ruhige Ton, mit dem Jeremia das ungeheure, unfassbare Ereignis, die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des judäischen Staates bespricht, befremdet uns um so mehr, als der Prophet sonst öfter in leidenschaftliche Klage ausbricht. Es würde sich das nicht erklären lassen, wenn ihm, wie dem Habakuk, dem Anonymus von Sach. 12 ff., dem Hananja u. s. w. mit dem Untergang des Staates die Religion gefährdet schiene, wenn er nicht vielmehr den Umsturz der gegenwärtigen Zustände zur Erfüllung seiner Erwartungen für nothwendig hielte. So aber räth er den mit Jojachin verbannten Judäern, in Babel Häuser zu bauen, Gärten zu pflanzen und sich zu mehren, „denn, heisst es c. 29, 11, ich kenne die Pläne, die ich über euch plane, Pläne des Heils und nicht zum Bösen, euch eine Zukunft und Hoffnung zu geben", Pläne, die man in der Zukunft verstehen wird 30, 24. 23, 20. Der Schilderung dieser Pläne ist zu einem Theil das 25. cap., das selbst wieder auf c. 46—49 zurückweist, zum andern Theile c. 30—33 gewidmet; sie ist das directe Gegentheil von den Weissagungen des Habakuk und des Anonymus.

Mit einer gewissen Sorgfalt achtet der Prophet darauf, dass alle Völker in die bevorstehende weltgeschichtliche Umwälzung hineingezogen, dass alle Staaten zerstört und die Völker zum grössten Theil vernichtet werden. Die Sache bringt es mit sich, dass Jeremia den Heiden meist bestimmte Sünden, Hochmuth oder Prahlerei und Hass gegen Jahves Volk als Ursachen des Untergangs anrechnet; doch erklärt sich die beflissentliche Heranziehung selbst der entferntesten Völker nicht aus einem unmittelbaren Eindruck, den ihre Sündhaftigkeit auf den Propheten gemacht hätte und der in wenigen Fällen statuirt werden könnte. Vielmehr verfährt hier Jeremia, anders als die Propheten der früheren Periode, aber ähnlich wie seine Zeitgenossen systematisch und unter dem Einfluss eines allgemeinen Gedankens, zu dessen vollständiger Durchführung auch der Untergang Babels kurz erwähnt werden muss. Die Uebergabe aller Völker in die Hand Nebukadnezars wird c. 27, 5 damit begründet, dass Jahve die ganze Erde geschaffen, also auch das Recht hat, die Geschichte nach seinem Plan zu lenken. Wird aber in bewusster Weise die ganze Erde in den Gesichtskreis der Religion gezogen, so ist damit angedeutet, dass die letztere eine Ahnung von der zum Begriff der höchsten Religion nothwendigen Universalität empfangen hat.

Diese Wahrnehmung stimmt zu der Thatsache, dass für den Jeremia statt des Volkes Israel das einzelne Individuum Subject der Religion wird. Nun freilich hat auch der Autor von Sach. 12 ff. das Bestreben, alle Völker in ein Verhältnis zur Religion Israels zu setzen, ohne auf den Individualismus seiner Zeit mit Willen einzugehen. Aber während dieser Prophet darum Wunder auf Wunder häuft und noch dazu dem exclusivsten Particularismus den Weg bereitet, erhellt der organische Zusammenhang zwischen dem Individualismus des Jeremia und denjenigen universalen Gedanken, zu denen er sich aufzuschwingen vermag, darin, dass bei ihm die von Gott geleitete Weltgeschichte die Vermittlung übernimmt.

Einen Zeitraum von 70 Jahren nehmen die bevorstehenden Ereignisse zu ihrer allmählichen geschichtlichen Abwicklung in Anspruch. Aus dem Schmelztigel, in den alles Fleisch hinein muss 12, 11—14, aus der allgemeinen Vernichtung durch das Schwert, durch Hunger und Seuchen 16, 1 ff., können einige

Erprobte und diejenigen, die Rath annehmen, ihre Seele als Beute davontragen; ja als die Summe von Einzelnen angesehen, können grössere Volkshaufen in Babel oder Juda ein friedliches Dasein weiterführen und selbst von den Moabitern, Ammonitern, Edomitern, Elamitern werden Einzelne im Leben bleiben, nachdem die Völker als solche vernichtet sind c. 48, 47. 49, 6. 11. 39. Sofern also die künftigen Ereignisse Strafen sind, treffen sie die eigentlich Strafbaren; sofern sie eine neue Epoche herbeiführen, gehen sie die Staaten an.

Bis hieher reicht die erste Hälfte der Zukunftserwartungen Jeremias, und bis soweit ist der Weltplan Gottes klar entwickelt. Von jetzt an aber bemerkt man, wie dem Propheten die Kraft versagt, nun auch die positive Ergänzung zu liefern. Er eröffnet die Aussicht auf die neue Stufe einer subjectivischen, geistigen Religion, vermag aber nicht, seine Ideen zu einem lebensvollen Ideal zu erheben. Wie abgerissene Fäden liegen die den fremden Völkern gemachten Verheissungen da, dass noch ein Rest von ihnen übrig bleiben wird, und keine Aeusserung in c. 30—33 führt darauf hin, dass den Geretteten ein bestimmter Antheil am künftigen Gottesreiche zugedacht ist. Selbst in den Reden an Israel weiss der Prophet nur allgemeine Tröstung zu spenden und allgemeine Hoffnungen auszusprechen; sowie er aber bestimmte Motivirung und bestimmte Beschreibung der künftigen Zustände versucht, recurrirt er unwillkürlich auf ältere Gedanken und Vorstellungen. Er tröstet sich und seine Zuhörer mit der Hoffnung, dass einst, zu einer Zeit freilich, wo die gegenwärtige Generation nicht mehr ist, die Israeliten Gott anrufen und von ganzem Herzen suchen werden 29, 12—14, er hört die Mutter Ephraims, Rahel, wehklagen über ihre Kinder und Ephraim sagen: Bekehre du mich, so bin ich bekehrt 31, 15 ff., und er erinnert an Jahves Liebe zu seinem Volk, an sein Erbarmen, an seine Verheissungen 31, 3. 9. 20; aber er selbst ruft dabei schon die Weissagungen älterer Propheten zu Hülfe 33, 14 ff. und er erklärt nicht, wie Ephraim zu jener Bitte komme. So motivirt er denn auch die Wiederherstellung Israels nicht mit dem Nachweis, dass die siebenzig Jahre die Israeliten innerlich umgestalten und der Erlösung würdig machen, sondern gründet sie auf die Liebe Jahves zu diesem seinem Volk, die doch nur ein einseitiges Motiv abgiebt und zugleich ein so wenig origi-

nales, dass ein Späterer, vielleicht der zweite Jesaia, nicht behindert wurde, seine Anschauungen und Gefühle in die Reden des Jeremia hineinzutragen[1]). Umgekehrt macht sich Jeremia überall da, wo es die concrete Schilderung der künftigen Zustände gilt, von früheren Vorstellungen abhängig; er spricht von den künftigen Davididen, wie etwa Jesaia, vom Tempel und von den Levitenpriestern, wie der Deuteronomiker von ihnen sprechen würde. Nur den einen Punct behauptet er gegen den Jesaia und den Anonymus, dass die Naturordnung bleiben, dass also die Aenderung der Dinge keine wunderbare sein soll.

Eben dieser Punct ist es auch, welcher dem jeremianischen Gedanken von dem göttlichen Weltplan seine Bedeutung giebt.

In der Betonung der geschichtlichen Abwicklung der ganzen von Gott beschlossenen Umwandlung liegt der Fortschritt, den Jeremia über Micha hinausmacht. Während Micha die von ihm gefundene Vermittlung zwischen dem Jetzt und dem Einst in idealer, zeitloser Höhe über der realen Gegenwart schweben lässt, wagt sich Jeremia in die Völkergeschichte hinein und macht Nebukadnezar, den Heiden, zum Diener Jahves. Er kann es, weil ihm die Religion sich aus der äussern Grösse des Volkes, der israelitischen Nation, in das Innere des Menschenherzens begeben hat. Wäre es dem Jeremia möglich gewesen, zu dem frommen Individuum die der Religion unentbehrliche Idee der objectiven religiösen Gemeinschaft zu finden, die über dem einzelnen Frommen steht, ihm vorhergeht, ihn aus sich zur sittlichen Selbständigkeit gebiert und immer wieder in sich zurücknimmt, so würde er das Christenthum vorgebildet und, wie mit seiner Person so oft an Christus, mit seiner Theologie an die christliche Idee vom Reiche Gottes und von der Gemeinde erinnert haben. So aber erkennt zwar eine grosse Anzahl späterer Frommen ihn als ihren geistigen Vater an, doch die äussere Geschichte und die späteste Zukunft gehört der in religiöser und sittlicher Beziehung tief unter ihm stehenden Richtung, deren Schöpfer der Deuteronomiker und der Prophet Hesekiel sind.

---

1) Auf die schwierige Aussonderung der spätern Bestandtheile der cc. 30 ff. 10 verzichte ich um so eher, als dieselbe für unsere Zwecke ohne Nutzen ist und lediglich ein hors d'oeuvre sein würde.

12. Capitel.

Der Prophet Hesekiel.

§. 31. Das Gericht über Israel.

Wenn im Volk Juda diejenigen, welche die Zerstörung Jerusalems erwarteten, eine verschwindende Minderzahl gegen die Masse der selbstgewissen Fanatiker und Hoffnungsseligen ausmachten, so ist es um so werthvoller für uns, sogar von zwei Vertretern der Minorität Schriften zu besitzen, und es erweckt kein ungünstiges Vorurtheil für Hesekiel, dass er mit Jeremia zusammen genannt werden muss. Der Gedanke, in dem sie übereinstimmen, ist auch grade der wichtigste für Beide. Aber sehr bald entdeckt man doch, dass beide Propheten im denkbar höchsten Masse von einander abweichen. Schon nach ihrem Character stehen beide im äussersten Gegensatz. Jeremia ist Gefühlsmensch, Hesekiel Verstandesmensch; Jeremia bleibt immer jung, immer lebhaft, reich an wechselnden Stimmungen, aufgelegt zum Handeln mehr als zum Schreiben, Hesekiel scheint gleich zu Anfang in der gesetzten Haltung des Alters aufgetreten zu sein und bleibt sich immer gleich an Ruhe und Nüchternheit. Wenn sonst kein Prophet berichtet, dass die Zuhörer sich über seine Geberden und seine Ausdrucksweise verwundert und belustigt haben, so mögen dieselben dem Hesekiel, vielleicht weil sie ihm wenig natürlich waren, etwas fremd zu Gesichte gestanden haben (vgl. c. 33, 30 ff.). Wirklich erhält man auch blos bei ihm hin und wieder den Eindruck des Sonderbaren; nimmt man das Forcirte, Erkünstelte hinweg, so ist eigentlich auch das Prophetische weggenommen, und wir erhalten eine Schrift, die durch ihren systematischen und theoretischen Character stark genug gegen alle bisher besprochenen Prophetenbücher absticht. Hesekiel ist Dogmatiker, wie ausser ihm im alten Testament nur noch der Verfasser des priesterlichen Religionsbuches. Theils aus diesem Grunde, theils auch wegen des Stoffes, den er behandelt, gehört das Buch Hesekiels nur in einigen Stücken in die prophetische Literatur und zu den Objecten unserer Untersuchung.

Die Schrift ist, wenigstens so wie sie uns jetzt vorliegt, höchstwahrscheinlich nach dem Fall Jerusalems entstanden, doch soll damit nicht gesagt werden, dass sie nur vaticinia ex eventu enthalte. Es giebt noch einige wenige Spuren, dass Hesekiel, der nach seiner eigenen, nicht anzuzweifelnden Angabe 7 Jahr vor dem Untergange Judas auftrat, anfangs nicht ohne Widerrede seiner Zuhörer seine Ansicht über die bevorstehende Catastrophe vorgetragen hat. Leider lässt sich aus ihnen nicht ersehen, ob etwa jene Ansicht im Geist des Hesekiel gleich von Anfang feststand, ob er sich von Jeremia beeinflussen liess oder ob sie sich ihm unter Kämpfen bildete. In c. 4 ff. wird sie in der Art vorgetragen, dass nichts auf etwaige Zweifel oder auch Reservationen hindeutet. Umständlich wie er ist, schildert er sogleich in weitläufigen Gleichnissen und Visionen von nicht eben hohem poetischen Werth die Belagerung Jerusalems, die Verwüstung des Hauses Israel, die Ausrottung der Gottlosen, giebt die Dauer des Exils für Juda und der Vollständigkeit halber auch für Ephraim an [1]). Besonders erregt scheint die Stimmung sowohl des Propheten als auch der anderen Exilirten

---

1) Die Zahl von 40 Jahren für die Zeit des Exils Judas 4, 6 ist mit Rücksicht auf die schon dem Amos bekannte Zahl der Jahre des Wüstenzuges gewählt; Num. 14, 34 scheint unsere Stelle nachgeahmt zu werden. Die Zahl 390 v. 5. 9 kann Hesekiel nicht geschrieben haben. Dieselbe auf die Zeit von der Reichsspaltung bis zu Hesekiel zu deuten, verbietet klar genug der Zusammenhang. Bezieht man sie auf das Exil Israels, so geräth man in Widerspruch mit der Eschatologie Hesekiels, gemäss welcher Jahves Knecht David nicht blos über Juda, sondern auch über Israel herrschen soll; und wie könnte das Land nach der Vorschrift c. 47, 13 ff. vertheilt werden, wenn nicht das Exil beider Völker zu gleicher Zeit ein Ende nahm? Vielmehr, wenn die letzten 40 Jahre in Analogie stehen zum 40jährigen Wüstenzuge, so wird dem Hesekiel die Uebereinstimmung in der Dauer des egyptischen Exils, das nach Gen. 15, 16 und den betreffenden Genealogien bis ins 4. Geschlecht währte, und in der Dauer des assyrischen Exils, das von Tiglat-Pileser bis auf Hesekiel ebenfalls etwa 4 Generationen zählte (vgl. Zeph 1, 1), nicht entgangen sein. Die LXXlesart 150 oder 190 Jahr — beides ist möglich — ist also die ursprüngliche; und die Zahl 390 ist von der Angabe des priesterl. Religionsbuches Ex. 12, 40, die demnach Hesekiel noch nicht kannte, ebenso abhängig, wie die in Gen. 15, 13 von späterer Hand eingeschobene Zahl von 400 Jahren. Uebrigens hatten 430 Tage zwischen den Daten c. 1, 2. 3, 16 und 8, 1 nicht einmal Platz.

gewesen zu sein, als sich nun die Endcatastrophe näherte und die Bestätigung seiner Vorhersagung Schlag auf Schlag sich einstellte.

Die fehlenden Anhaltspuncte über die Art, wie der Gedanke von der Unvermeidlichkeit des furchtbaren Schicksals sich in dem Propheten erzeugte und bestärkte, suchen wir zu ersetzen durch die Motive, mit denen er seine Verkündigung begründet. Jedoch fällt auch dieser Ersatz dürftig genug aus. Seine Hauptgründe sind negativen Characters: das Haus Israel ist ein Haus der Widerspenstigkeit, voll von Sünde und seit langem reif zum Verderben. In c. 18, 5—18 werden sowohl die einzelnen Gebote, die man halten soll, wie auch die Uebertretungen derselben genau aufgeführt; diese Stelle wird später von den Psalmdichtern gern nachgeahmt. Die Sünden bestehen in Betrug, ungerechtem Gericht, Ehebruch und unreinen Handlungen (18, 6), vor allem aber im Götzendienst und dem, was damit zusammenhängt. Wieder wird der Götzendienst Gegenstand ausführlicher Beschreibungen, wie man sie bei den übrigen Propheten vergebens sucht. Das 8. c. (vgl. 22, 26) scheint dem Propheten die Nothwendigkeit darthun zu sollen, dass auch der Tempel zerstört werden muss, denn die Schilderung der götzendienerischen Culte, durch die er entweiht worden ist, stützt sich wohl ebenso sehr auf die Zeit Manasses als auf die Jojakims und seiner Nachfolger. Zusammengefasst lauten die Urtheile über die Schuld des Volkes so: Jerusalem, das Jahve zum Mittelpunct der Völker gemacht, hat Jahves Gesetze gegen die der Heiden vertauscht; weil es sich denn selbst zu den Heiden rechnet, so wird Jahve das von ihm so hoch erhobene Volk auch beispiellos strafen und in alle Winde zerstreuen 5, 5—10.

Daran knüpfen sich nun gewisse Reflexionen, die sich nach dem Untergang Jerusalems über das Schicksal des Volkes im Geist des Propheten entspinnen. Reiner Verstandesmensch, setzt sich Hesekiel nicht mit der Liebe Gottes zu seinem Volk, sondern mit seiner Gerechtigkeit auseinander, der Gerechtigkeit nicht im Sinne des Micha (S. 185), sondern im Sinne einer abstracten Vergeltungstheorie; der Zorn Gottes ist die Reaction gegen die Handlungen der Menschen und zielt auf völlige Vernichtung ab 7, 8. 9. Demzufolge erklärt er überall, dass nur die eigentlich Schuldbaren, diese aber auch völlig ausgerottet,

die Gerechten dagegen erhalten werden sollen c. 9. Im extremsten Individualismus kann er sich die Auffassung des Schreibers von Gen. 18, 24—32 oder auch von Spr. 11, 11 nicht aneignen, dass um einer Minderzahl frommer Männer willen, wären es selbst Noah, Daniel und Hiob, das Land gerettet werden könnte 14, 12 ff.; andrerseits erscheint es ihm wie der grössern Menge seiner Zeitgenossen widersinnig, dass selbst auch der Sohn mit dem Vater leide oder umgekehrt 18, 1 ff. Folgerichtig kann er sich auch über das Schicksal des Volkes nicht weiter betrüben, als dass durch dasselbe Jahves Name bei den Völkern in Verachtung zu kommen droht 20, 22. 36, 20. 22, 4 f., denn das Volk selbst hat seine Strafe verdient und die Unschuldigen werden ja von derselben ausgenommen sein.

Das Volk Israel steht für ihn so fremd da und der Untergang desselben ist ihm bereits so gegenständlich geworden, dass er in zwei grossen Allegorien c. 16. 23, übertreibenden Nachahmungen von Hos. 1. 3, die ganze Geschichte des Volkes durchgeht, um zu zeigen, dass es beständig von Jahve weggehurt habe. Es interessirt uns diese Beleuchtung der frühern Geschichte in so fern, als sie den Standpunct und die Denkweise Hesekiels selbst ins hellste Licht stellt. Hesekiel erkennt zwischen der stricten Befolgung der Gebote Gottes und der Gottlosigkeit keine Mittelstufe an, er urtheilt vom schroffsten Standpunct des abstracten Gesetzes. Die Idee des Volkes Jahves ist für ihn nicht mehr da und flösst ihm keine wärmeren Gefühle ein; er ist Supranaturalist, für den das Menschliche keinen Werth hat. Wenn in Hoseas Betrachtungen über die frühere Geschichte des Volkes sein volles Herz sich ausspricht, in Klagen, Bitten, Ermahnungen sich ergiesst, so spricht Hesekiel mit der Kälte des Criminalrichters das Urtheil, ohne zu fragen, ob die dem Volk vorgeworfenen Vergehungen menschlich und geschichtlich denkbar sind; die Stadt, die nach Jesaia (1, 21 ff.) treu war und voll von Recht und Gerechtigkeit, ist nach Hesekiel immer eine Hure gewesen, und nicht minder das Volk Ephraim, das Jeremia Jahves trautes Kind nennt (Jer. 31, 20).

§. 32. Die Eschatologie Hesekiels.

Der Name Jahves, dessen Entweihung Israel den Untergang bereitet, veranlasst neben dem Umstande, dass es noch Gerechte giebt, die einzige Restriction, die sich die unerbittliche Strafgerechtigkeit Gottes gefallen lässt 20, 21 f. Jeremia liess sich in der Ankündigung des Unterganges dadurch nicht anfechten, dass derselbe die Ehre Jahves gefährde (c. 14, 9 ff.): für Hesekiel bildet dieser Gedanke die einzige Brücke zwischen der Strafandrohung und der Eschatologie. Um des Namens Jahves willen nämlich werden erstens die heidnischen Völker allesammt vernichtet werden. Die Drohungen gegen diese gehören bei Hesekiel in die Eschatologie, in deren Eingang, denn von einem göttlichen Weltplan ist bei ihm keine Rede. Sie bringen regelmässig im Eingang das Motiv, dass sich die Heiden gegen das Heiligthum, das Land, das Volk Jahves durch Hohnreden, Verachtung und Rachsucht, oder auch gegen Gott selbst durch Hochmuth versündigt haben (25, 3. 8. 12. 15. 26, 2. 27, 3. 28, 2 ff. 29, 3. 35, 5) und ebenso regelmässig im Verfolg oder am Schluss den Zweck: auf dass sie erkennen, ich sei Jahve (25, 5. 7. 11. 14. 17 u. s. w.). Zweitens aber geschieht es blos um des Namens Jahves willen, dass Israel wieder hergestellt wird. Einmal nämlich sollen die Feinde auch daran erkennen, dass Jahve es ist, der Israel beschützt und sich an ihm heiligt 36, 16 ff.; andrerseits soll Israel selbst dadurch Jahve erkennen und sich seiner bösen Wege, nämlich seiner Abgötterei, schämen lernen 36, 11. 31. 32. 38. 34, 27. 30.

Aus diesem einzigen Gedanken des göttlichen Interesses an seiner absoluten Machtherrlichkeit hat sich nun ein sehr consequentes System entwickelt. Zunächst ist es durchaus folgerichtig, dass nur das Volk Israel als das Ziel der Wiederherstellung bezeichnet wird, — oder genauer vielmehr nur die Wiedererrichtung der Gottesverehrung. In diesem Sinne sind die Aussprüche zu verstehen, nach denen Jahve der Israeliten Heiligthum ist und umgekehrt Israel Jahves heiliges Volk, in dem Gott sein Heiligthum hat z. B. 37, 26 ff., auch die starke Betonung des Frevels, dass die Israeliten ihre Gesetze gegen die der Heiden vertauschen. Ist man geneigt, hienach die Religion

des Hesekiel als eine particularistische anzusehen, so finden sich eine Reihe weiterer Merkmale dafür zur Unterstützung ein.

Der zweite Gedanke, der sich aus jenem obersten Zweck unmittelbar ergiebt, ist der, dass die Strafe und noch mehr die Wiederherstellung ausschliesslich das Werk Jahves ist, nicht der Menschen. Zwar mahnt der Prophet öfter zur Bekehrung, aber immer nur den Einzelnen, der eben Gegenstand seiner speciellen Seelsorge ist; das ganze Volk wird durch Jahve belebt (c. 37), durch Jahve zurückgeführt. Nun ist zwar auch bei den meisten übrigen Propheten, ausgenommen etwa den Micha und Jeremia, allein Jahve Schöpfer der neuen Zeit; jedoch Hesekiel lässt Gott auch allein um seinetwillen, nicht um der Menschen willen handeln (36, 22); und wenn bei den übrigen Propheten Gott deshalb handeln muss, weil die Menschen nicht können, so bei Hesekiel deshalb, weil diese es nicht sollen. Die Alleinwirksamkeit Gottes ist bei jenen religiöses Bewusstsein, bei Hesekiel absichtliches Dogma. Wenn daher bei ihm die positive Thätigkeit Gottes sich innerhalb der Grenzen Israels hält, während doch der Prophet überall die Heiden von Gott berücksichtigt sein lässt (vgl. bes. 36, 1 ff.), so ist ihm ein Particularismus zuzuschreiben, der mit der natürlichen Engherzigkeit des nationalen Selbstgefühls nichts zu thun hat, dafür aber auch die Möglichkeit einer Entwicklung zum Universalismus ausschliesst; es ist ein seiner selbst bewusster, dogmatischer Particularismus, der an religiösem Werth ebenso viel einbüsst, wie er an Consequenz und Klarheit gewinnt.

Drittens beherrscht der angegebene Zweckgedanke auch die Ausführung über die Art, wie Israel wiederhergestellt wird. Vor den Augen der Heiden werden die Israeliten, nachdem alle Gottlosen ausgeschieden sind, in das heilige Land zurückgeführt. Wie es nur ein Volk Gottes giebt, so auch nur ein Land Gottes. Ephraim und Juda werden zu einem Volk geeinigt und von David, Jahves Knecht, beherrscht werden 37, 15 ff. 34, 20 ff. Vor allem wird man, dass Jahve ihr Gott ist, daran erkennen, dass die Israeliten künftig von keinem Uebel mehr heimgesucht werden 37, 25 ff., denn wenn sie Gottes Gesetzen genau entsprechen, so wird ihnen volle Vergeltung zu Theil. Und zwar wird Gott selbst die Israeliten in Stand setzen, seinen Geboten nachzuwandeln. Erstens nämlich wird er alle Gräuel, alle

Götzen, überhaupt alles Unreine wegschaffen, damit das Land vollkommen rein und heilig wird 36, 25; sodann wird er dem Volk einen neuen Geist und statt des steinernen ein fleischernes Herz geben, dass es seine Rechte halten und der früheren Abgötterei sich schämen lernt 36, 26 ff., wird es, das jetzt erstorbene, todte, wieder lebendig machen und aus dem Grabe hervorrufen 37, 1—14. Will man dem Propheten historisch gerecht werden, so muss man sich sehr hüten, diesen Aussprüchen einen höheren Sinn unterzulegen, als den sie wirklich haben, und darf sie vor allem nicht im christlichen Sinne deuten. Denn jene Reinigung ist nur das Gegentheil der Verunreinigung durch Götzendienst, Sabbathentheiligung u. s. w., nicht aber eine innere Befreiung von der geistigen Macht der Sünde; die Wiederbelebung soll den Israeliten das geben, was ihnen bisher wegen ihrer Widerspenstigkeit fehlte, den Gehorsam gegen die äusserlich an sie herantretenden göttlichen Gebote, bezeichnet aber keine principiell höhere Stufe, auf die die Menschheit mit der neuen Epoche hinaufstiege. Es ist die augenfällige formelle Congruenz, in der diese Gedanken mit ihrer schematischen Ausführung zur christlichen Dogmatik zu stehen scheinen, die ihnen dann eine besondere Bedeutung zu verleihen geeignet ist, wenn man auf ihren realen Werth und Inhalt weniger eingeht; aber schon der unzweideutige Particularismus, in dem sie auftreten, setzt sie ausser Concurrenz mit scheinbar verwandten christlichen Ideen.

Nach den meisten ältern Propheten zu urtheilen, wären nun mit der Wiederbelebung und Restitution Israels die eschatologischen Gedankenreihen abgeschlossen. Aber ein Beweis für die nüchterne Anschauung Hesekiels von jener Wiederbelebung ist es, dass nach ihm das heilige Volk wiederhergestellt und dennoch die Heidenwelt nicht völlig vertilgt sein kann. Der letzteren bedarf der Prophet auch nach der Restitution Israels schon deshalb, weil sie Zeuge der Macht Jahves sein soll. Einerseits würde nun aber die unvollkommene Ausrottung der Völker der Vorstellung Hesekiels von der Macht Jahves und der Nichtswürdigkeit der Heiden nicht genug thun, andererseits fühlt der Prophet, der besonders auch von dem Anonymus und von Jeremia abhängig ist, dass die von ihm angekündigte Bestrafung einiger Völker den früheren Weissagungen über den totalen Sieg

des Gottes Israels über alle Welt nicht gleich kommt; so schliesst er denn sein eschatologisches System mit der an das Vorhergehende lose angeknüpften Schilderung eines letzten Angriffes der Heidenwelt auf das heilige Land ab. Mit allen Völkern des Südens und besonders des Nordens verbündet, zieht Gog, von dem die früheren Propheten weissagten 38, 17, wie eine Wolke wider Gottes Volk herauf; aber Jahve verherrlicht und heiligt sich an ihm und bereitet ihm auf Israels Bergen das Grab, dass alle Völker erkennen, er sei Jahve c. 38. 39. Diese Ausführung repräsentirt also die letzte Consequenz des bezeichneten einen Gedankens, der die Theologie Hesekiels beherrscht.

§. 33. Die Theokratie.

Denn in Wahrheit weist das ganze grosse Buch dieses Mannes nicht einen einzigen weiteren Gedanken auf, der rein religiösen und sittlichen Werth hätte. Ueberall rechnet, misst der Prophet, und alles berechnet er, die Zeit und den Raum, die Einkünfte des Fürsten, der Priester, der Leviten, die Opfer des Fürsten und die des Volkes; nirgends spricht sich das religiöse Gefühl aus, nirgends wagt sich ein freierer, urwüchsiger Gedanke aus der Brust hervor. Hesekiel, der die grösste Schrift geschrieben, ist von allen Propheten der ärmste an Gedanken.

Daran kann selbst die Thatsache nicht zweifelhaft machen, dass Hesekiel einen ausserordentlich grossen Einfluss auf die Folgezeit geübt hat, dass er der Vater der Apocalyptik und des Schriftgelehrtenthums ist. Denn das, was sich an die Religion anhängt, ist darum noch nicht religiös, und in den zahllosen Schriften des von Hesekiel ausgehenden Judaismus wären die wahrhaft religiösen Gedanken leicht zu zählen. Was den Hesekiel selbst aber anbelangt, so ist der einzige Grundgedanke, aus dem sich alles ableitet und den er selbst zum Ueberdruss wiederholt, der Gedanke der absoluten Macht Jahves, und das einzige Mittel, das allen Stoff in Bewegung setzt, der nüchterne, rechnende, aller religiösen Begeisterung, aller Inspiration baare Verstand.

Es ist leicht erklärlich, dass die Gottesidee Hesekiels mit derjenigen des Jesaia eine bestimmte Aehnlichkeit hat.

Aber die Prädicate der כבוד und des קדש haben bei dem ersteren eine völlig andere Bedeutung als bei dem letzteren. Wenn Jesaia die Majestät Gott feiert, so triumphirt darin der Sieg der Religion über die Sinnlichkeit, spricht sich die edle Heiterkeit des von der dumpfen Gebundenheit unter die Natur befreiten Geistes aus: bei Hesekiel ist die Hoheit Gottes ein Gegenstand des Entsetzens, drückt den Menschen tief in den Staub nieder und rückt Gott in die unerreichbare Ferne der Transcendenz. Den Heiligen Israels nennt Jesaia mit Ehrfurcht, aber zugleich mit freudigem Vertrauen, und mit dem Gefühl der Demuth vereint sich religiöse Wärme, sittliche Treue und Hingebung; der heilige Gott des Hesekiel macht sich den Völkern furchtbar, indem er doch zugleich auch der unfreiwilligen Anerkennung seiner Macht von Seiten der Heiden bedürftig ist, und legt den Israeliten unzählige einzelne Gebote auf, die mehr und mehr die sittliche Freiheit und Freudigkeit ersticken müssen, ja die das sittliche Moment immer mehr zu verdrängen und durch Regeln über allerlei Minutien, deren Verachtung dennoch den Tod bringt, zu ersetzen beginnen. Wenn die alte Kirche die Cherubim als Zorneswesen den Seraphim als Liebeswesen gegenüberstellt, so ist das zwar eine ungehörige Dogmatisirung (nach Hes. 10, 2. 6 f.), beruht aber auf einem richtigen Gefühl von dem Unterschied zwischen der Gottesidee Jesaias und Hesekiels. Der letztere begnügt sich nicht, Gott die Lebewesen zuzugesellen; er vermehrt die Umgebung des himmlischen Königs mit Beamten in Priesterkleidern oder mit bewaffneten Männern, welche die Befehle Gottes in der Stadt auszurichten haben, während Jahve im Tempel bleibt (c. 8—11), oder dem Propheten selbst das göttliche Wort überbringen (c. 40 ff.); ähnlich mehren sich im orientalischen Staat die Beamten, je mehr der Herrscher den Unterthanen seine Macht und seinen Abstand gegen die gewöhnlichen Menschen durch möglichst grosse Entfernung und einsame Abgeschlossenheit von dem Volk fühlbar machen will.

Aber je mehr sich Gott von den Menschen zurückzieht, desto mehr verliert auch das Religiöse wie das Sittliche den persönlichen Character, den es bei den ältern Propheten und wieder bei Jeremia hatte. Weder das Volk Israel noch das Individuum ist bei Hesekiel geachtet als die religiöse Persönlichkeit, mit der zu verkehren Gott ein Bedürfnis, an der er

Gefallen hätte. Sogar der Prophet wird stets „Mensch" angeredet und damit an seine Ohnmacht, Nichtigkeit, Vergänglichkeit erinnert; das Volk figurirt nur als die Summe der Einzelnen 39, 28, denn selbst die Solidarität zwischen Vater und Sohn wird aufgehoben c. 18, aber auch das Individuum selbst wird nicht in seiner inneren Einheit aufgefasst, sondern gleichsam in seine einzelnen Lebensabschnitte zerstückelt. Wie sehr das Sittliche nicht blos wieder objectivirt, sondern zur äussern Substanz wird, zeigen grade die c. 18, 6 ff. aufgeführten Handlungen, an denen der Gottlose und Gerechte erkannt werden sollen. Man bewundert den Spruch: Meinst du, dass ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen und nicht vielmehr, dass er sich bekehre und lebe? c. 18, 23. 32. 33, 11, aber man sollte an diesen Stellen den Context nicht ignoriren, der die Gerechtigkeit höchst oberflächlich darstellt und nach dem die Bekehrung ein Leichtes ist. Denn wie das Subject weder in innerer Einheit mit der Gemeinschaft, noch mit Gott, noch mit sich selbst steht, so hat auch das Sittliche und die Sünde keinen Zusammenhang in sich, kann zu jeder Zeit fallen gelassen werden und bleibt dann ohne alle Folgen. Wo fände sich bei Hesekiel eine Spur von der tiefen Auffassung Jeremias von der Sünde und dem persönlichen Verhältnis zu Gott?

Daher liegt es in der Natur der Sache, dass Hesekiel stets von Geboten und Gerechtsamen spricht, die als solche immer nur vereinzelt sind und in ihrer Gesammtheit ein Moralgesetz ausmachen. Indessen tritt das Sittliche überhaupt zurück, und das, was Hesekiel Gerechtigkeit nennt, umfasst zum grösseren Theil den Gehorsam gegen die Satzungen der Religion und religiösen Sitte. Für die Vermischung und Vertauschung der sittlichen und religiösen Handlung und die höhere Werthschätzung der letztern ist lehrreich das 22. c., noch mehr aber der Entwurf einer künftigen Reichsverfassung, dem der Prophet den letzten Theil seiner Schrift c. 40—48 widmet.

Es kann unsere Aufgabe aber nicht sein, diesen Verfassungsentwurf im Einzelnen wiederzugeben, denn die einzelnen Gesetze gehören nicht in die innere, sondern in die äussere Geschichte der Religion; nur die religiöse Richtung, von der sie ausgehen, und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Religion ist uns wichtig. Ein Gesetz nun, das als Ersatz für ein inneres leben-

schaffendes Princip den ganzen Stoff der religiösen und sittlichen Handlungen bis ins Einzelnste offenbart und dem missachteten Menschen keine Freiheit, keine so oder so beschaffene Disposition zum Guten zugestehen will, spricht deutlich genug für den Supranaturalismus seines Urhebers; es substantiirt alle religiösen und sittlichen Grössen, giebt ihnen statt des persönlichen den abstracten, absoluten Character und entrückt sie in die Sphäre Gottes, aus der sie in Form äusserer Gebote zu den Menschen zurückkehren. Wenn nun aber ferner dies Gesetz auch das staatliche und sociale Leben mit dem religiösen in Eins verschmelzen, wenn es für den Staat die Verfassung, für das Volk die Volksseele, für die Gesellschaft die Sitte sein will, so ist das Product die Theokratie. Endlich bekennt jenes Gesetz oder diese Theokratie einen sowohl inneren als äusseren Particularismus, einen inneren, sofern die falsche Gebundenheit aller Lebensregungen durch Ein religiöses Gesetz gegen die freie Entfaltung der ausser der im engern Sinne so zu nennenden religiösen Sphäre liegenden menschlichen Kräfte und Triebe sich feindselig verhält, einen äusseren, sofern das Substrat der Theokratie nur ein bestimmtes Volk sein kann, für das ihr Gesetz die religiöse, staatliche und sociale Verfassung ist.

So theilt denn Hesekiel die Karte Palästinas mit dem Lineal in zwölf gleich grosse Zonen, ohne sich darum zu bekümmern, ob die physicalische Beschaffenheit des Landes dies erlaubt, denn der Verstand hat seine Schwärmerei so gut wie das Gefühl. Die zwölf Stämme erhalten die göttliche Anweisung über den Antheil, der jedem bestimmt ist, mögen die Stämme noch existiren oder nicht und mögen sie noch so verschieden an Zahl sein; und sie haben wieder die kleineren Antheile an die Einzelnen durchs Loos zu vertheilen, sodass selbst hierin nicht die mindeste Freiheit zugelassen wird c. 47, 13—48, 29. In der Mitte erhält der Fürst, die Hauptstadt, der Tempel, das Beamtenthum desselben ein jeder seinen genau bemessenen District. Im Tempel concentrirt sich aber naturgemäss das ganze Interesse; von ihm aus geht ein Strom, der das ganze Land fruchtbar macht und die wunderbare Eigenschaft hat, von selbst immer mächtiger zu werden, je weiter er fliesst, während die übrigen Wasser ungeniessbar sind c. 47, 1—12. Der Tempel wird aufs Genauste beschrieben, wobei übrigens wieder die Messruthe die

Hauptrolle spielt c. 40—43; unter den Priestern wird unterschieden zwischen den Söhnen Zadoks, d. h. der bisherigen Tempelpriesterschaft, die nach 2. Kön. 23, 9 entgegen dem Deuteronomium die übrigen Leviten nur zum Mitgenuss der Einkünfte, nicht zum Antheil an den priesterlichen Functionen zuliess, und den Leviten schlechthin, die zu Tempeldienern degradirt werden c. 44, 10 ff.; und diese Degradation wird mit dem höchst ungerechten Vorwurf motivirt, dass die letztern allesammt Götzendiener gewesen seien. Den Priestern wird ihre Kleidung und sonstige Haltung genau vorgeschrieben und insbesondere die Aufgabe gegeben, das Volk über den Unterschied zwischen Heiligem und Unreinem zu belehren und Recht zu sprechen; der betreffende Abschnitt c. 44, 15—27 ist lehrreich für die vollständige Materialisirung des Begriffs der Heiligkeit. Dass die Zahl und die Qualität der Opfer genau bestimmt wird, ist nun nicht mehr auffallend; es werden selbst die Thüren angegeben, durch welche der Fürst und das Volk zum Heiligthum aus- und eingehen sollen; einige Bestimmungen über das künftige Maass und über das Besitzrecht des Fürsten passen aufs Beste in diesen Zusammenhang c. 45. 46. Wie aber Hesekiel den Satz des Deuteronomikers, dass Jahve selbst das Erbtheil der Priester sei, versteht, zeigt die Stelle c. 44, 28—31: die Priester sollen das bekommen, was Jahve geopfert oder „gebannt" wird, und der Israelit soll es ihnen bringen, damit der Segen sich auf sein Haus niederlasse.

Aber was wir hier ausführten, hat schon nichts mehr mit der prophetischen Religion zu thun; wir befinden uns schon in der Luft des Judaismus und des Talmud. Das Einzige, was noch an den Propheten erinnert, ist der Umstand, dass Hesekiel doch seine Gesetze noch nicht als von uran bestehende ansieht, dass er sie neu und für die Zukunft schafft. Aber die juristische Begründung folgt leicht nach, wo die dogmatische Fixirung vorliegt, und Hesekiel hat das Verdienst, die Ideale der Propheten in Gesetze und Dogmen umgesetzt und die geistig freie und sittliche Religion vernichtet zu haben.

———

Dritter Abschnitt.

Die Propheten der persischen Periode.

13. Capitel.

Geschichtliche Vorbereitung.

§. 34. Die Gründung der Theokratie.

Mit innerer Nothwendigkeit vollzog sich die Umwandlung der prophetisch-israelitischen Religion, die wir in der Periode des Deuteronomikers und des Hesekiel beobachteten. Indem die ältern Propheten das Volk Israels als das Subject der Religion betrachteten, waren sie je mehr und mehr genöthigt gewesen, das Volk Jahves zu idealisiren, war ihnen immer mehr der Boden der realen Gegenwart unter den Füssen entschwunden. Das ideale Volk Jahves blieb immer eine zukünftige Grösse, unfähig, sich zu realisiren, unfähig, die Leitung der geschichtlichen Fortbewegung zu übernehmen. Jeremia hielt zwar den Gedanken des religiösen Subjects fest; aber das fromme Individuum, das er an die Stelle des idealen Volkes Jahves setzte, war ebenfalls eine zeitlose Grösse, und Jeremia war nicht im Stande, die Idee einer objectiven religiösen Gemeinschaft zu finden, die ein Verhältnis zur Geschichte hätte gewinnen und das innerliche Verhältnis des Menschen zu Gott schützen und immer aufs Neue hervorbringen können. So war es denn eine natürliche Folge der prophetischen Wirksamkeit selbst, dass allmählich die religiöse Persönlichkeit in den Hintergrund trat und von der prophetischen Religion das festgehalten wurde, was früher nur Ausfluss und Mittel der persönlichen Verbindung zwischen Gott und dem Volk oder dem In-

dividuum war, dass dieses Mittel sich immer mehr verselbständigte, dass der „Bund", die „Heiligkeit", die „Lehre", die sittlichen Eigenschaften, die der Verkehr mit Gott erfordert hatte, substantiirt wurden, dass der Tempel und die Opfer sacramentalen Werth erhielten. So konnte das Volk Israel auch wieder zu der Naturgrösse werden, die es ursprünglich war, nur dass jetzt, wo das Volk im Tempel und im Gesetz werthvolle Güter gewonnen hatte, mehr auf die durch Stammregister nachzuweisende Zugehörigkeit zu demselben gegeben wurde, als auf den äussern Aufenthalt unter ihm selbst, der früher vom höchsten Belang war.

Selbst wenn alle geschichtlichen Nachrichten aus der Zeit nach Hesekiel fehlten, so dürften wir doch behaupten, dass Hesekiel auf die Folgezeit einen grösseren Einfluss müsse ausgeübt haben, als Jeremia. Wirklich beschränkt sich des Letzteren Nachwirkung auf die einzelnen Frommen, auf die innerlichen Gemüther, die sich der beseligenden Herzensgemeinschaft mit Gott hingeben; Hesekiels veräusserlichte Religionsrichtung zieht die Masse nach sich. Doch kann naturgemäss auch diese erst dann zur eigentlichen Alleinherrschaft kommen, als man seine Constitution ins Leben einzuführen beginnt, im vollsten Mass erst seit der Zeit des Esra und Nehemia; bis dahin durchkreuzen sich noch die mannichfaltigsten Strömungen und deuten nur in gewissen gemeinschaftlichen Zügen auf die Epoche der hierarchischen Theokratie hin. Diese gemeinsamen Züge müssen uns auch die Grundgedanken ersetzen, deren Besprechung wir in den frühern Perioden der speciellen Untersuchung voraufschickten, denn von selbst ist wohl klar, dass die prophetischen Centralideen von der prophetischen Vermittlung des Verkehrs zwischen Gott und den Menschen und vom Volke Jahves für diese dritte Periode nicht mehr die Einheit bilden können; und ebenso unterliegt die Berechtigung dazu keinem Zweifel, das Gemeinsame in der geschichtlichen Vorbereitung zu besprechen, da es eben auf äusseren Grössen beruht.

Im Exil und in der ersten Zeit nach demselben machen sich die Nachwirkungen des Jesaia, des Deuteronomikers und des Anonymus von Sach. 12 ff. kennbar.

Wenn die Babylonier die gefangenen Judäer quälen wollten, so forderten sie dieselben auf, ein Lied von Zion zu singen

Ps. 137; es war ihnen also aufgefallen, dass die Gefangenen nicht so sehr über den Untergang des Königreichs oder über das Land Israel oder über sich selbst, wie über Zion und ihre Entfernung von der heiligen Stadt klagten. Und als Cyrus ihnen die Rückkehr gestattete, war es ihnen wie Träumenden und es füllte sich ihr Mund mit Lachen Ps. 126. Man muss sich klar machen, dass vor dem Propheten Jesaia die Stadt Jerusalem nicht im Entferntesten die Rolle gespielt hat, in der sie seit dem Exil auftritt; Amos und Hosea, um von den ältern Historikern zu schweigen, setzen es ausser Zweifel, dass Jerusalem nur als Hauptstadt Judas galt und in religiöser Beziehung mit Dan, Bethel, Berseba so wenig wetteifern konnte als Samaria. Nach dem Exil ist die von den Heimkehrenden besetzte Landschaft völlig bedeutungslos gegenüber der Stadt; diese ist es, die in den religiösen Liedern verherrlicht wird, nach ihr sehnt sich das Herz der Frommen in der Diaspora, sie ist die geistige Mutter aller Juden, mögen sie in Babel oder in Egypten oder auch in Jerusalem selbst wohnen (Ps. 87). Welche innige Befriedigung und Herzensfreude spricht sich in jedem Wort des Dichters von Ps. 48 und 46 aus, der, in der Ferne (Memphis? נוף Ps. 48, 3) wohnend, zu der Stadt des grossen Königs, zum Zionsberge in dem Winkel des Nordens, gepilgert ist und nun die Stadt umwandert und durch ihre Prachtbauten schreitet, ihre Thürme zählt und ihr Bollwerk besichtigt, um daheim seinen Kindern davon erzählen zu können, und nachdem er an der Hand der Geschichtsschreiber und der Propheten sich der Grösse Gottes und der Thaten, die Jerusalem gesehen, erinnert, in den Ruf ausbricht: wie wir's vernommen, so haben wir's befunden in der Stadt Jahves der Heerscharen, Gott hält sie aufrecht für ewig! Mit ihm hatten sich im Tempel, wo er der Huld Gottes dankbar gedachte, zahlreiche Pilger aus allen Weltgegenden zusammengefunden, sodass er freudig bekennt: wie dein Name, Gott, so reicht dein Ruhm über die Enden der Erde [1]).

1) Man verlegt freilich meistens Ps. 48 und 46 in die Zeit Jesaias, etwa nach der Niederlage Rezins oder auch Sanheribs. Aber wurden denn dabei auch Tarsisschiffe zerbrochen? Die letzten Verse von Ps. 48 haben kaum einen Sinn, wenn sie nicht von einem Fremdling herrühren.

Der Stolz auf die Stadt und die Freude über sie war nun wohl am Meisten bei denen zu finden, die fern von ihr waren und denen grade die Ferne ihr Bild um so schöner malte. Die Einheimischen selbst hatten öfter Ursache, nüchterner zu denken. Ihnen concentrirte sich daher um so mehr das religiöse Interesse im Tempel, der seinen Werth behauptete, auch wenn die Lage des Volkes eine keineswegs glänzende war und wenn unter den Bewohnern der heiligen Stadt viel Unheiliges sich zeigte. Schon im 7. Monat nach der Rückkehr richtete man den Brandopferaltar und den regelmässigen Opferdienst ein, und im zweiten Jahr legte man den Grundstein des Tempels, für den Cyrus die von Nebukadnezar geraubten Gefässe zurückgegeben haben soll[1]). Propheten traten auf, das Werk zu fördern, als es durch die Ungunst der Zeitverhältnisse ins Stocken gerathen war; die Aufgabe Haggais und Sacharjas ist mit diesem Zweck so ziemlich erschöpft.

Statt die Bedeutung des Tempels nach diesen Propheten weiter zu verfolgen, richten wir den Blick sogleich auf die Gemeinde, die in diesem Hause ihren Mittelpunkt erkannte. Denn als eine Gemeinde, nicht als ein Volk oder einen Staat fühlten sich die Zurückgekehrten; das Wort קהל ist in dieser Bedeutung für die nachexilische Zeit characteristisch. Die Gemeinde war klein und arm; man vermochte, ausserdem noch durch Dürre heimgesucht, kaum den Tempelbau fortzuführen; der Altar musste der Opfergaben entbehren, als etwas später eine grosse Heuschreckenplage das Land überfiel (Joel 1, 9. 13). Die Priester bildeten den zehnten Theil der Bevölkerung, 4289 Köpfe auf 42360 Seelen, die Tempeldienerschaft, Leviten, Sänger, Thorhüter, Tempelsclaven, verhielt sich ähnlich zu der Zahl der Sclaven der Judäer wie 1 zu 10 (733 und 7337). Fällt schon die grosse Zahl der Priester für sich auf, so noch mehr das Missverhältnis zwischen ihr und der geringen Anzahl der Leviten, die nur 74 Mann stark waren. Die Anhänger der Grafschen

1) Kuenen (Godsdienst v. Isr. II, 107) ist geneigt, nach Esra 5, 2. 16 und Angaben bei Haggai und Sacharja den Tempelbau erst 15 Jahr später beginnen zu lassen. Allerdings enthält der Bericht Esra 3 einige Anachronismen, aber gegen den Kern desselben scheint mir doch keine Stelle in Haggai und Sach. beweisend zu sein.

Hypothese erklären dies für eine Folge der Degradation, welche die Leviten von der Tempelpriesterschaft (2. Kön. 23, 9) und Hesekiel erlitten; es scheint mir jedoch, dass wenigstens Hesekiel auf die voresrachitische Gemeinde als Gesetzgeber kaum einen Einfluss ausübte. Ich möchte deshalb eher annehmen, dass es den meisten Leviten gelang, der Priesterschaft zugezählt zu werden, und dass die 74 Leviten zu denen gehörten, deren Vorfahren unter Josia sich nicht zum Tempeldienst gemeldet hatten [1]. Die letzteren wurden den Sängern und Thorhütern näher gerückt, die übrigens erst vom Chroniker zu Leviten gestempelt werden.

Bei einem solchen Uebergewicht des priesterlichen Elements ist es nicht zu verwundern, dass das nachexilische Volk einen ganz andern Character an sich trägt, als das vorexilische. Zwar sahen sich die zurückgekehrten Judäer und Benjaminäer als die Repräsentanten aller zwölf Stämme an Esra 6, 17; aber das „heilige Volk", das „Königreich von Priestern" hatte nicht mehr die ideale Bedeutung, die es für den Verfasser von Ex. 19 hat, es galt jetzt buchstäblich, die Idee war materialisirt. Opfer und Reinheit ist selbst bei den Propheten das dritte Wort und dem äusserlichen Streben nach selbstgeschaffener Heiligkeit werden die allergrössten, aber particularistisch gefärbten Verheissungen gemacht. Selbst wenn dem befreiten Volk die politische Selbständigkeit und der Besitz des ganzen Landes wäre bescheert gewesen, so konnte nicht mehr ein „Volk Jahves" und ein Staat im alten Sinne erstehen; der Davidide wich dem Hohenpriester schon weil das Staatsgesetz ein religiöses war.

Zu einem vollständig ausgeführten Gesetz kommt es aber erst und eine religiöse Persönlichkeit im eminenten Sinn wird

---

1) Daraus liesse sich denn auch am Leichtesten die grosse Zahl der Priester erklären. Es scheint überhaupt, dass die Verzeichnisse in Esra 2 und Parall. erst in späterer Zeit angefertigt worden sind, wo man auch die im Lande verbliebene Bevölkerung mit den Zurückgekehrten vermischen konnte. Denn dass die erstere fast ganz mit Stillschweigen übergangen wird, ist bei einem gleichzeitigen Berichterstatter unbegreiflich, und zu der kleinen Zahl der Verbannten steht die Masse der Zurückkehrenden und in Babylon Zurückbleibenden in keinem Verhältnis.

der Hohepriester erst seit der Zeit, wo Esra mit dem „Gesetzbuch Mosis“ anlangt und er in Gemeinschaft mit Nehemia das Volk auf dasselbe verpflichtet, wie man sich sonst auf eine Staatsverfassung verpflichtet. Das Gesetz, das der Masse des Volkes ebenso unbekannt war, wie dem Josia seiner Zeit das Deuteronomium, verdient den Namen des priesterlichen Religionsbuches, wie das Deuteronomium den des levitischen Religionsbuches. In ihm ist zum ersten Male der Einfluss des Gesetzgebers Hesekiel deutlich erkennbar, und der Verfasser[1]) hat einen Vergleich mit dem Propheten nicht zu scheuen. Es liegt nun freilich diese Gesetzesschrift jenseits des Zeitraums, der uns interessirt; aber schon deswegen, weil die Gesetzgebung Esras, auch hierin dem Geist der Theologie Hesekiels entsprechend, den Prophetismus vernichtet, und weil sie aus der vorhergehenden Religionsentwicklung erklärt werden muss, haben wir wenigstens die Religionsauffassung zu besprechen, aus der sie hervorgeht.

Schon das Deuteronomium, das zum ersten Mal dem prophetischen Gedanken von dem unmittelbaren und stets für die Gegenwart berechneten Verkehr Gottes mit den Menschen zuwider handelt, hatte das Gesetz auf Moses zurückgeführt; doch leitete es nur die zehn Worte direct von Gott ab und kann über die Anfänge des Volkes noch nicht hinausgehen, weil zu seiner Zeit immerhin noch das Volk als solches das Subject der Religion ist. Esra, den wir blos der Bequemlichkeit halber für den Verfasser des priesterlichen Religionsbuches ausgeben — übrigens in der Meinung, dass diese Annahme die allerhöchste Wahrscheinlichkeit für sich hat — Esra wird nicht mehr durch die Idee des Volkes Jahves eingeschränkt und kann sich allen Consequenzen des Supranaturalismus hingeben. Er bemächtigt sich der ganzen Weltgeschichte und begründet seine Gesetze nicht blos religiös, nicht einmal blos historisch und juristisch, sondern

1) Es ist ja klar, dass die Gesetze nicht von einer Hand herrühren, sondern das Werk mehrerer Generationen von Schriftgelehrten sind; vgl. über die deutlich unterscheidbaren Gruppen der Gesetze Kuenen a. a. O. II, S. 57 ff. Das verwehrt uns aber nicht, von einem Verfasser zu reden, der dem ganzen Werk die dogmatische Anlage und den theologischen Character gab und insbesondere die höchst bedeutsame Vorgeschichte nach geschichtstheoretischem Plan schrieb.

kosmologisch. In vier Stadien verläuft die Geschichte der Schöpfung und der Menschheit, deren Resultat das mosaische Gesetz ist. In der Schöpfung selbst ist der Grund gelegt zur Eintheilung der Zeit in die profanen und die heiligen Tage. Weil Gott am 7. Tage vom Schaffen ruhte, soll auch der Mensch am 7. Tage Sabbath halten. Im Grunde ist diese Motivirung eine heidnische[1]), denn nur die Naturreligion ahmt die Gottheit nach; doch soll der Sabbath nicht das Wesen, sondern nur das Thun Gottes nachahmen. Der Bund der Gottheit mit Noah Gen. 9 ist wesentlich nur eine Erneuerung des ersten Bundes, aber er lehrt die Menschen schon in primitiver Weise zwischen dem Reinen und Unreinen unterscheiden, wenn der Genuss des Blutes mit physiologischer Motivirung verboten wird. Nachdem zweimal zehn Generationen verflossen sind, tritt der Stammvater des Volkes Israel auf; doch beginnt die neue Epoche erst mit der Einwanderung Abrahams in Kanaan. Wie mit der Einwanderung das Land gegeben ist, das die nothwendige Unterlage der späteren Theokratie ist, so schafft das Gebot der Beschneidung Gen. 17 das künftige Volk. Die Beschneidung, in älterer Zeit nur nationale Sitte und von den Propheten kaum einmal im übertragenen Sinne erwähnt (Jer. 4, 4), bedeutet für die nachexilische Religion die physische Reconstruction des Volkes Gottes, dem die ideale, sittlich religiöse Einheit verloren gegangen, das als geistige Persönlichkeit von der Welt verschwunden war. Da um die weitern Schicksale der Kinder Abrahams der Verfasser sich wenig kümmern kann, weil sich nichts Metaphysisches oder Dogmatisches daran knüpfen lässt[2]), so werden wir rasch der mosaischen Zeit zugeführt. Zuerst wird dem Mose ein neuer Gottesname geoffenbart: אל שדי, wie der Gott Abrahams hiess, wird nun Jahve genannt Ex. 6. Diese Angabe bleibt übrigens ohne Nutzen, da Sinn und Bedeu-

1) Nicht umsonst wird Gott in der Zeit vor Abraham nur allgemein und abstract Elohim, Gottheit, Machtwesen, genannt.

2) Nur die Jahreszahlen spielen eine nicht unwichtige Rolle in dem System dieser Religions- und Weltgeschichte; sie verdienten wohl eine erneute Untersuchung, nachdem sich herausgestellt hat, dass die Zahl der Jahre von der Schöpfung bis zur Gesetzgebung 2666 d. h. zwei Drittel von 100 Generationen zu je 40 Jahren beträgt.

tung des Namens nicht erklärt werden, aber sie gehört einmal mit zum Schema der Geschichtsconstruction. Für den Verfasser selbst ist wohl schon das Geschlechtsregister wichtiger, das gleich nachfolgt.

In den Gesetzen selbst nun geht Esra klar genug darauf aus, das ganze Leben zu umfassen; ein oberflächlicher Ueberblick zeigt schon, dass seine Absicht nicht die ist, blos ein Ceremonialgesetz zu geben. Was wir bisher als übereinstimmende Züge der ganzen Zeit erkannten, das haben wir nicht nöthig noch einmal hier nachzuweisen: dass die Anthropologie durchaus individualistisch ist d. h. dass die einzelnen Individuen durch kein geistiges Band zusammen gehalten und dass ihnen an sich kein Werth beigelegt wird, dass ferner die Gottesidee ebenfalls durchaus abstract, supranaturalistisch ist und alle Anthropomorphismen wie auch bei Hesekiel sorgfältig vermieden werden, dass endlich die Religion in ihre äussere Erscheinung gesetzt und das Gesetz um so engherziger wird, je mehr es selbst das sociale und das physische Leben, Recht und Sitte und Sittlichkeit, in seinen Bereich zieht. Heben wir also nur die wichtigsten Puncte hervor, um an ihnen zugleich den Gegensatz des priesterlichen Religionsbuches zu der alten Religion zu zeichnen.

Wenn David wegen der Volkszählung mit einer furchtbaren Pest bestraft wurde, so darf Mose eine solche ungestraft zweimal vornehmen, da es sich ja vorzüglich um die Regulirung der heiligen Steuern handelt; die gefundenen Zahlen nehmen es an Unglaubwürdigkeit beinahe mit denen des Chronikers auf[1]. Von dem ganzen Volk werden die Leviten zum Dienst der Stiftshütte ausgesondert und zwar so, dass für jeden Erstgebornen, der eigentlich Gott angehört, ein Levit eintritt; freilich müsste, da die Erstgebornen c. 22000 Köpfe gezählt haben sollen, danach jedes israelitische Ehepaar niedrig angeschlagen 120 Kinder

1) Vgl. Kuenen a. a. O. II, 74 .... „men overwege dat, terwyl de geheele som der strydbare mannen (in beide lysten Num. I en XXVI) gedurende de 40 jaren nagenoeg dezelfde blyft, Simeon daalt van 59 op 22 duizend en Manasse klimmt van 32 op 52 duizend, terwyl, in de historische berichten van denzelfden auteur, de lotgevallen van die beide stammen geheel dezelfde zyn.“

gehabt haben. Aus den Leviten, die ihren Dienst selbstverständlich mit oder ohne Einwilligung übernehmen müssen, wird die Familie Aaron ausgesondert als allein zum Priesterthum berechtigt; das grausige Schicksal der Rotte Korah muss die übrigen Leviten von dem Streben nach dem Priesteramt abschrecken. Wenn Hesekiel das Vorrecht der „Söhne Zadoks" doch noch religiös motivirte, so gründet Esra juristisch die Priesterprivilegien auf die physische Abstammung. So wird denn auch nicht der Würdigste, sondern der Erstgeborne der Familie Aaron der Hohepriester des Volkes, und wenn Aaron sich mindestens neben Mose stellen darf, so wird Eleasar über Josua gestellt, jener ist die Sonne, dieser der Mond.

Wie vollkommen das Materielle überwiegt, beweisen nun die Stiftshütte selbst und der Altar nicht zum Wenigsten. Im schärfsten Contrast zu der alten Zeit wird die Stiftshütte mit aller erdenklichen Pracht überladen; Millionen werden von den flüchtigen Hirten und ehemaligen Ziegelbrennern Egyptens dazu aufgebracht. Dass der Verfasser sich um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dessen, was er berichtet, und um die Uebereinstimmung mit der ältern Geschichte nicht im Geringsten kümmert, mag man sich an der Art, wie er sich die Marschordnung des Volks in der Wüste denkt, an der Vertheilung des Landes, an dem Gesetz über die 48 Levitenstädte exemplificiren und zugleich an diesen Dingen den Schüler Hesekiels erkennen.

Die ältere Zeit würde die Angaben über den Clerus und das Centralheiligthum wohl ebenso scharf verurtheilen, als ein Hananja und sein Anhang die Tendenz derselben freudig gutheissen; Esra ist aber keineswegs den Bestrebungen eines Abia und Elia untreu geworden, das Göttliche und das Menschliche auseinander zu halten. Sein extremer Supranaturalismus verträgt den äussersten Materialismus, weil ihm die Religion, dank der vorhergehenden Entwicklung, sich völlig objectivirt und verselbständigt hat, weil nicht Gott selbst, sondern nur die Religion in die Natur herabgezogen wird. Dass dies der Fall ist, zeigt seine Handhabung des Begriffs der Heiligkeit. Das fromme Individuum ist für Esra ohne allen eigenen Werth, das sittliche Moment ist auf das Vollkommenste aus der Religion entfernt: übrig geblieben sind allein die opera operata, vermöge deren man seine Zugehörigkeit zu der religiösen Gemeinde

bethätigt und aufrecht erhält. Dieselben bestehen darin, dass man überall, beim Essen und Trinken, beim ehelichen Umgang, in Gesundheit und Krankheit die Regeln der Reinheit befolgt, ohne welche man sich an den gottesdienstlichen Handlungen nicht betheiligen kann. Wer wollte es wagen, das Gesetz zu vertheidigen, nach welchem derjenige, der Unreines absichtlich isst oder am Sabbath Holz liest, ausgerottet werden soll? und wer will den tadeln, der ein solches Gesetz nicht blos unsittlich, nicht blos eine Verkehrung aller wahren Religion, sondern gradezu gottlos nennt? Kann der Mensch so leicht des Todes schuldig werden, so erwirbt er sich eben so leicht vollkommene Gerechtigkeit, wenn er die äusserlichen Gebote äusserlich erfüllt. Für Versehen, unabsichtliche Verunreinigung, unabsichtliches Uebertreten einer geringfügigen Vorschrift oder Vergessen eines gethanen Gelübdes, giebt es Schuld- und Sündopfer, durch die man mit leichter Mühe sich in integrum restituirt.

Die Opfer weitläufig zu behandeln, haben wir keine Veranlassung, doch wollen wir darauf hinweisen, dass sie eine ganz andere Bedeutung erhalten haben wie in der alten Zeit. Es kann einem Esra nicht einfallen, mit den Opfern Gott speisen zu wollen, noch auch sieht er sie als das einzige Mittel an, um mit Gott zu verkehren. Andrerseits kann er ihre religiöse Bedeutung und Nothwendigkeit nicht erst darthun, denn das abstracte, supranaturalistische Gesetz fragt niemals nach dem Werth irgend eines Gebotes für den Menschen; genug, dass Gott dies oder jenes will. Das Brandopfer wird deshalb beibehalten als überliefertes Opfer; aber wenn irgend möglich sucht man den Opfern irgend eine Bedeutung für die Sündentilgung zu geben oder man knüpft eine eudämonistische Hoffnung an sie. Das letztere jedoch, der verheissene Segen oder umgekehrt der gedrohte Fluch, ist vorzüglich durch die Rücksicht auf das „halsstarrige Volk" eingegeben; den oder die Gesetzgeber treibt das eigenartige Interesse des Verstandes an der consequenten Durchführung und systematischen Vollständigkeit eines Gesetzes, welches die ganze physische, staatliche, sociale [1])

1) Das innere geistige Leben der Religion ist für die Urheber des Gesetzes kaum da und die Sittlichkeit wird ausdrücklich im particularistischen Sinne beschränkt. Lehrreich ist dafür Lev. 19, vgl.

Existenz des Volkes unter den Gesichtspunct des Cultus zu bringen unternimmt. Die ganze Gesetzgebung gipfelt in der Stiftung des Versöhnungstages, der dem Hesekiel [1]) noch unbekannt ist: an ihm wird das ganze Volk entsündigt und das Heiligthum gereinigt, damit der Cultus seinen Fortgang nehmen kann, an ihm allein öffnet sich das Allerheiligste, an ihm erscheint der Hohepriester in seiner höchsten Function, indem er und eben er allein in das Allerheiligste eingeht. Aber die Sünden sind solche, die das Christenthum und die Prophetie gar nicht als Sünden ansieht, und die Mittel ihrer Tilgung sind theils so äusserlich, wie die Sünden selbst, theils superstitiös. Es gehört die unverzeihlichste Missachtung des wirklichen Gehalts und Inhalts dazu, um vor diesen Formen Achtung zu hegen.

Diese hochausgebildeten Formen selbst aber, die Anwendung der Idee des heiligen Volkes, die zahlreichen termini technici, die schon vom Standpunct der Sprach- und Culturgeschichte auf eine späte Zeit rathen lassen müssen, das Unternehmen, das ganze vielgestaltige Leben eines Volkes einem einzigen und nun einem religiösen Gesetz mit sehr engen Schranken zu unterwerfen, sie würden allesammt schon für sich allein die Verlegung des priesterlichen Religionsbuches in die jüngste Periode der Geschichte gebieterisch fordern, auch wenn wir nicht die Herkunft und die allmähliche Entstehung der einzelnen Elemente an der Hand Hoseas, Jesaias, des Deuteronomikers, des Anonymus von Sach. 12 ff., des Hananja und des Hesekiel kennen gelernt hätten. Die genannten Propheten sind diejenigen, bei denen das religiöse Moment entweder überwog oder die alleinige Herrschaft hatte, die nach und nach die Religion verselbständigten und die sittlich-religiöse Persönlichkeit des Volkes Jahves in den Hintergrund drängten; der Deuteronomiker und Esra finden in dem Wort „Bund" und dem entsprechenden „Gesetz" den Terminus für die objective, von der Persönlichkeit losgelöste Religion; den Ausdruck „Gesetz" gebraucht Christus

---

insbes. v. 18 und dessen Zusammenhang mit v. 19. Zur Beurtheilung s. Gal. 4.

1) Uebrigens hat Hesekiel schon eine ähnliche Idee c. 45, 18. 20. 22 ausgesprochen.

selbst in der Stelle, wo er nicht blos die Pharisäer, sondern auch die Religion des Esra im Namen der wahren Religion verurtheilt Mtth. 23, 23: Ihr Schriftgelehrten lasst das Schwerste im Gesetz dahinten, nämlich das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben.

Nach Esra tritt kein Prophet mehr auf, Nehemia bekämpft und besiegt die letzten Propheten.

§. 35. Die prophetischen Schriften aus der persischen Periode.

1. Das Buch des Deuterojesaia. Die einzelnen Capp. stehen in der Reihenfolge, in der der Prophet sie niederschrieb. Dem 53. c. könnte eine Grabrede auf Jeremia zu Grunde liegen, doch wäre diese Thatsache für uns ziemlich gleichgültig, da Deuterojesaia die Rede überarbeitet hat. Zu c. 56—59 ist Ewald, Propheten des A. B. 2. Ausgabe, zu vergleichen. Die ersten 9 Capp. sind vor dem lydischen Kriege des Cyrus geschrieben, die folgenden 18 Capp. wahrscheinlich während desselben.

2. Anonyme Flugschriften kurz vor und bald nach dem Ende des Exils;

a. Jes. 21, 1—10, womit vielleicht v. 11. 12 und v. 13—17 zu verbinden (vgl. Wetzstein in Delitzsch Commentar zum Jesaia), beim erstmaligen Heranrücken des Cyrus gegen Babel abgefasst;

b. Jes. 13, 2—14, 23; — Jes. 34. 35; — Jer. 50. 51. Diese drei Stücke scheinen nach dem Deuterojesaia und in der letzten Zeit des Exils geschrieben zu sein, gehören auch wohl einem Verfasser an.

c. Jes. 24—27, wie die vorhergenannten Stücke in Juda und wahrscheinlich nach dem Edict des Cyrus von einem zurückgekehrten Exulanten verfasst, vgl. Ewalds Propheten.

3. Das Buch Haggai und

4. Das Buch Sacharja (c. 1—8). Haggai schreibt im 2. Jahr des Darius Hystaspis; Sacharjas Schrift ist zum grössten Theil in demselben Jahr entstanden (c. 1—6), c. 7. 8 fallen in das 4. Jahr des Darius.

5. Das Buch Joels. Dasselbe in die vorexilische Zeit zu verlegen, wird nur dadurch möglich, dass einmal statt eines minderjährigen Königs, des Joas, die Priester geherrscht zu haben scheinen. Der Verlegung in die nachexilische Zeit tritt für Viele die blühende Sprache in den Weg; ausserdem sollen von Amos an viele Propheten das kleine unbedeutende Buch benutzt haben. Aber ein sprachlicher Beweis hat solange keinen Werth, als noch der 2. Psalm von diesem

vor die Reichstrennung, von jenem in die Maccabäerzeit gesetzt, als noch das priesterliche Religionsbuch von dem einen der Zeit des Samuel, von dem andern der Zeit des Esra zugeschrieben werden kann; übrigens sieht Kuenen, der allerdings meines Wissens auch jetzt noch zu keiner bestimmten Aufstellung gekommen ist, die flüssige, elegante Schreibart Joels mit Recht als ein Merkmal späterer Abfassung an. Anders wie die ältern prophetischen Schriften macht diese viele Worte über einen verhältnissmässig geringfügigen Gegenstand, ist mehr poetisch als prophetisch: und warum soll nicht ein Epigon, der mit grossem Formtalent begabt und von Gedanken nicht viel geplagt ist, mit sorgsamer Nachahmung der besten Muster einen guten Stil schreiben? Mit dem Nachweis der Nachahmungen dieses Propheten durch spätere hat man es sich doch wohl zu leicht gemacht; ein unbefangenes Urtheil würde ohne Zweifel der Stelle Amos 1, 2 die Priorität gegen Joel 4, 16 zugestehen, und wenn Amos die Schilderung Joels vom Tage Jahves gekannt hat, so bekämpft er dieselbe und ihren Particularismus. Aber obgleich m. E. schon Amos 1, 2 die Crednersche Hypothese aus dem Sattel hebt, so ziehe ich doch vor, den Beweis für die nachexilische Zeit durch wichtigere Beweismittel zu führen, als durch Vergleichung von Worten und Sätzen.

Die äussere Situation Joels ist die der nachexilischen Gemeinde. Dass selbst in dem umfassenden Zukunftsgemälde das Reich Israel nicht erwähnt wird, wie es doch von allen Propheten vor 722 und noch von Jeremia und Hesekiel, nur nicht von den nachexilischen Propheten, denen Jerusalem alles ersetzt, geschieht, dass ferner weder vom Könige, noch von königlichen Prinzen und Anverwandten, noch von einem Kanzler oder Richtern und Aristokraten geredet wird, lässt sich nur verstehen, wenn Joel in der jüdischen Theokratie lebt[1]. Von der „Gemeinde," dem קָהָל, spricht er z. B. 2, 15; und wenn die Heuschrecken das ganze Land derartig verwüsten, dass die Opfer im Tempel aufhören, so ist wahrscheinlich doch das Land nicht gross von Umfang; auch denkt es sich der Prophet offenbar sehr leicht, das ganze Volk zusammenzurufen. Das Fehlen des Götzendienstes passt auf keine andere Zeit als die nachexilische; selbst wenn der Oberpriester Jojada ihn völlig hätte ausrotten können, so würde er in der Busspredigt Joels kaum haben fehlen können. Dem Anhänger der Grafschen Hypothese reicht übrigens die Wahrnehmung hin, dass neben dem jerusalemitanischen Tempel keine andern Cultusstätten in Frage kommen, um die Entstehung des Buches vor dem Deuteronomium für unmöglich zu halten.

---

1) Es wäre eine nicht unwichtige Sache, die Bedeutung der „Aeltesten" zu untersuchen. In weltlicher Hinsicht hat das nachexilische Volk eine demokratische Verfassung, und Aristokraten mit grossem Grundbesitz konnten so bald nicht aufkommen. Vielleicht wählten die Städter und Dörfler ihre Aeltesten.

Die religiöse Richtung und der Gedankeninhalt des Buches sprechen womöglich noch deutlicher für die nachexilische Abfassung desselben. Joel ist nicht Particularist wie der älteste Sacharja, sondern wie etwa der Anonymus von Sach. 12 ff. oder vielmehr wie die nachexilischen Propheten. Insbesondere legt er Gewicht auf die Opfer, auf das Fasten, auf Gesichte und Träume, hebt die Priester sehr hervor, wendet überaus häufig den Begriff der Heiligkeit an. Specielle Vorstellungen, wie die von der Heiligkeit des Berges Zion, von dessen Bedeutung für die Gerichtscatastrophe, von den Wassern, die vom Hause Jahves ausfliessen, von der Ausgiessung des Geistes über alles Fleisch, haben wir in ihrer Entstehung und Weiterbildung bei Jesaia, dem Anonymus, Hesekiel beobachtet. Der besonders intensive Hass gegen Edom datirt etwa von der Zerstörung Jerusalems; der Gedanke aber, dass alle Völker gegen Jerusalem ziehen und dort vernichtet werden sollen, ist ein stringenter Beweis dafür, dass die Schrift nicht vor dem 7. Jahrhundert entstanden sein kann. Das Volk selbst ist ganz anders gestimmt, als die Zeitgenossen des Amos und Jeremia, die von viel grösseren Plagen, als die Heuschreckenverwüstung gewesen sein kann, ungerührt blieben; nur die kleine nachexilische Gemeinde liess sich so leicht leiten, wie Joel 2, 19 ff. vorausgesetzt ist. Fügen wir endlich, um nicht das ganze Buch auszuschreiben, hinzu, dass Joel für die Weissagung, dass auf dem Zionberge eine Rettung sein wird, auf ältere Propheten verweist (c. 3, 5).

Demgemäss setzen wir das Buch etwa um 500 oder in die ersten Decennien des 5. Jahrh., nicht früher, weil der Tempel längst besteht, nicht später, weil Joel sonst neben den Priestern wohl auch die Leviten erwähnt hätte.

6. Das Buch des Maleachi. Der Prophet kennt das priesterliche Religionsbuch noch nicht, denn ihm sind die Priester noch kurzweg Leviten vgl. z. B. c. 2, 4. 7 und statt des Sinai nennt er den Horeb 3, 22. Ebendasselbe geht hervor aus der Klage über die Heirathen mit fremden Weibern; hiedurch werden wir aber zugleich, sowie durch die Entartung der Priester, nahe vor die Epoche Esras geführt.

14. Capitel.

Deuterojesaia.

§. 36. Der Aufgang der Herrlichkeit Jahves.

Wir haben einen Haggai und Maleachi unter die Propheten gezählt, weil sie sich selbst zu ihnen rechnen: ist auch Deutero-

jesaia ein Prophet? Kann es im Exil und kann es nach einem Hesekiel noch einen Propheten geben?

Deuterojesaia ist auch kein Prophet wie Jesaia und Jeremia, denn er lebt nicht unter einem Volk, zu dem er für Jahve reden, in dem er wirken kann; er muss schriftstellern wie Hesekiel. Die Schilderung des Götzendienstes c. 41, 1—7 ist nicht prophetische Rede, sondern Poesie, dramatische Poesie; sie entspricht nicht der Wirklichkeit aber enthält doch die höchste Wahrheit.

Jedoch die zahlreichen kleinen lyrischen Ausbrüche erweitern sich nur zweimal (c. 47 und 60) zu prachtvollen Hymnen; sie beweisen, dass Deuterojesaia ein Dichter sein könnte, wenn er wollte, dass er aber ein Prophet sein will. Jahve hat ihn mit seinem Geist gesandt c. 48, 16, und sein Beruf ist, einen Rachetag und ein Gnadenjahr von Israels Gotte anzukündigen 61, 1 ff. Deuterojesaia ist darum auch kein Prophet wie Hesekiel; äusserliche Offenbarungen finden bei ihm nicht statt, er hat den Geist Gottes in sich, wie Micha und Jeremia, und sein Beruf hat weder etwas mit der Gesetzgebung noch mit der Seelsorge für den Einzelnen zu thun.

Aber das Volk, zu dem der Prophet redet, ist mehr eine künftige, als eine gegenwärtige, mehr eine ideale, als wirkliche Grösse. Deuterojesaia beginnt da, wo Jesaia und Jeremia aufhören, bei jenen Weissagungen, bei welchen Jesaia das „Jahve spricht es" wegliess. Er lässt es nicht weg, er hält es für seine Aufgabe, ein Neues, Zukünftiges zu verkündigen 43, 17 ff.; und wenn die Weissagungen Jesaias eine schöpferische That waren, so sind es die des Deuterojesaia nicht minder. Freilich wird dadurch die Thätigkeit dieses Propheten eine sehr beschränkte, sobald man ihn an den ältern Propheten misst; er hat auch nicht das Geschick, auf die gegenwärtigen realen Verhältnisse einzugehen, und bedient sich, da er dies noch für einiger Massen nothwendig ansehen muss, dazu der Ausführungen älterer Propheten (c. 56 ff.). Das ist also zuzugestehen, dass bei ihm der prophetische Beruf nicht mehr den Character der Unmittelbarkeit trägt wie früher, dass seine Rede nicht mehr den unmittelbaren Verkehr Gottes mit seinem Volk darstellt: aber war denn noch das Volk Jahves vorhanden?

Darin liegt der innere Grund für die Einseitigkeit dieses Propheten und die Einseitigkeit seiner Aufgabe. Das Volk Jahves

muss erst geschaffen, muss neu geschaffen werden. In der Gegenwart ist es nur der Idee nach vorhanden: der Prophet muss zeigen, in wiefern es da ist; erst in der Zukunft kann es wirklich werden, und der Prophet muss diese Verwirklichung ankündigen und beschreiben. Wenn Deuterojesaia die Prophetie des Jeremia in sich aufgenommen hat, so wird er diese durch eine neue Idee vom Volke Jahves ergänzen, und wenn er sich hierin an Jesaia anschliesst, so bildet seine Weissagung die höhere Synthese der jesaianischen und jeremianischen. So ist seine Einseitigkeit eine Nothwendigkeit, eine Tugend, und sie verwehrt uns nicht, den Deuterojesaia einen Propheten zu nennen. Aber allerdings ist dieser letzte Prophet Israels ganz ungewöhnlicher Art, denn er muss sich erst den Gegenstand seiner Thätigkeit selbst schaffen; insofern ist er ein Vorläufer Christi, der für sich den Namen eines Propheten, auch des höchsten, ablehnt.

Das Volk Jahves ist dem Propheten gegenwärtig in Gott, in Jahves Machtwillen, in seiner königlichen Würde. Die Herrlichkeit Jahves soll geoffenbart werden, darin spricht Deuterojesaia seine Auffassung von den sich vorbereitenden weltgeschichtlichen Ereignissen aus, es ist das Thema seines Buches (40, 5). Die Gottesidee beherrscht die Prophetie des Deuterojesaia wie die des Jesaia.

Die Herrlichkeit Jahves offenbart sich zunächst in seiner Macht, nicht in der brutalen Gewalt, die alle Völker niederschlägt, um dadurch sich Ehre zu verschaffen, sondern in der Bethätigung der unbegrenzten Kraft zur Ausführung eines bestimmten Planes. Unbegrenzt ist Jahves Macht; er schuf den Himmel und die Erde, vor ihm sind alle Völker wie ein Tropfen am Eimer, alles Fleisch wie Gras c. 40, 6 f. 12—18. 21—26 u. s. w. Unendlich ist seine Hoheit; thöricht ist es, ihm Gesellen zu geben, ihm Götzenbilder gegenüberzustellen 40, 19 f. 41, 5 ff., lächerlich, neben ihm vor selbstgemachten Figuren niederzufallen 44, 9—20, verkehrt selbst, ihm ein Haus zu bauen 66, 1. Der Prophet giebt absichtlich und wiederholt ausführliche Schilderungen der Allmacht und Erhabenheit Gottes, ihm wird der Schöpfungsglaube religiös wichtig. Dass die Welt von Gott „gebildet" sei, weiss zwar schon die alte Zeit; aber sie zieht kaum welche Folgerungen daraus und die älteren Propheten bekämpfen den Götzendienst nicht mit diesem Glauben. Wir

fühlen, dass die Prophetie des 7. Jahrhunderts mit ihren universalistischen Gedanken vorhergegangen ist, universalistisch freilich nur insofern, als alle Völker in eine, meist negative, feindliche Stellung zu Israel gebracht werden. Für den Deuterojesaia, der mit Jesaia am Nächsten verwandt ist, hat das vor allem Einfluss auf seine Gottesidee und von da aus auf die kosmologische Idee. Der Gedanke der Erhabenheit Jahves, der bei Jesaia noch immer etwas Schreckendes an sich hat, steht hier in reinster Klarheit und in der erhebenden Wirkung da, die jeder Gedanke ausübt, der zum Abschluss, zur Vollendung gelangt ist. Aber er erschöpft, wie schon angedeutet, seine Wirkung nicht in der ästhetischen Befriedigung des Geistes, er ist nicht blos eine ideale Weltanschauung: er bewährt seine unmittelbar practische Bedeutung, indem er die Grundlage für die Beurtheilung der Zeitverhältnisse abgiebt. Nicht umsonst hat Jahve die Erde gegründet, zum Wohnort der Menschen schuf er sie 45, 18, und mag auch der Himmel wie Rauch zerfliegen und die Erde wie ein Kleid zerfallen und ihre Bewohner wie Mücken sterben, Jahve hat einen festen, unvergänglichen Plan mit der Welt und führt ihn aus 51, 4 ff. Jetzt ist der Plan zur Ausführung gelangt; im Osten hat Jahve den erweckt, der ihn verwirklichen soll, und mögen die Heiden, mögen ihre Könige dem widerstreben, mögen sie ihre Götzen gegen Jahve aufstellen, Jahve giebt seinem Gesandten die Macht, allen Widerstand zu brechen 41, 1—7. 25 ff. 45, 1 ff.

Und dass es sich um einen bestimmten, längst beschlossenen Plan handelt, das erhellt aus den Weissagungen, die Jahve schon seit langer Zeit durch seine Propheten gegeben hat und nun in Erfüllung gehen lässt. Auch auf diesem Gebiet fordert Jahve die Heiden und ihre Götzen zum Kampf heraus; mögen sie doch ähnliche Vorhersagungen aufweisen oder mögen sie jetzt verkünden, was von nun an geschehen wird 41, 21 ff. 42, 9. 44, 7. 45, 21. 48, 4 ff. Um die Provocation auf das Wissen vollständig zu würdigen, dürfen wir nicht vergessen, dass seit dem 7. Jahrhundert die Weisheitliteratur auftritt. Sobald das unbefangene Leben und Aufgehen im Volksganzen aufhört und das Individuum sich auf sich selbst besinnt und wie über sich so auch bald über die Welt reflectirt, erhebt sich die Frage nach den Grenzen des Erkennens, und der fromme Israelit wird

sich freudig, noch fast bevor er über seine eigene Erkenntnisfähigkeit sich klar geworden, der Wahrheit bewusst, dass sein Gott alles wisse, dass er die ganze Welt überschaue und ins Innere des Menschen hineinsehe. Der Prophet stellt sich aber sogleich auf einen höheren Standpunct, auf den der Geschichte. Jahve weiss zum Voraus alles, was geschieht, denn er selbst vollbringt es, und nach seinem Plan verläuft die Geschichte der Welt. Von der abstracten blossen Eigenschaft der Allwissenheit kann hier nicht die Rede sein, sie passt nur dahin, wo das religiöse Gefühl nicht lebendig genug ist, Gott überall, im Raum und in der Zeit, als handelnd oder gar allein handelnd zu denken. Deuterojesaia sieht den Heiden (45, 5) Cyrus als unmittelbar von Gott gerufen an, Jahves Rathschluss wird bestehen, er kann ihn mit Recht vorherverkündigen 46, 10 f.

Indem Jahve Neues ankündigt und Neues thut und darin doch wieder nur einen alten Plan verwirklicht, offenbart sich seine Herrlichkeit. Aber in vollem Glanze erscheint sie doch erst, nachdem das Ziel erreicht ist. Fragen wir also, worin der Plan Gottes besteht und wie er zur Ausführung kommt.

Dem ewigen Schöpfer der Erde scheint es zu geziemen, dass auch sein Plan ein weltumfassender sei. Wirklich finden wir schon in den ersten neun Capp., an die wir uns mit gutem Bedacht bis jetzt fast allein hielten, Verheissungen über das Licht, das den Heiden gebracht werden soll z. B. 42, 1 ff.; und was könnte Jahve bewegen, immer wieder die Völker und die Gestade aufzufordern, ihm zuzuhören und sich von seiner alleinigen Hoheit, Macht, Lebendigkeit, und von der Götter Nichtigkeit überzeugen zu lassen, wäre es nicht ein wirkliches Interesse an ihnen und eine positive Absicht auf sie? Selbst Hesekiel kann die ausserisraelitische Völkerwelt nicht entbehren, obwohl er einem extremen Particularismus huldigt; er bedarf ihrer als des unfreiwilligen Zeugen der Macht Gottes. Deuterojesaia aber, der den Heiden Cyrus den Gesalbten Jahves nennt, folgt nicht unbewusst und widerwillig der universalistischen Zeitströmung, er spricht sogar im ältesten Theil seiner Schrift Verheissungen über die Heiden aus. Allein das dritte Prädicat, das unser Prophet neben der Macht und dem Vorherwissen Jahve beilegt, ist das der Heiligkeit: Jahve ist der Heilige Israels, sein Schöpfer, sein Retter, der König Jacobs 40, 25. 41, 14. 16. 20 f.

43, 1. 3 u. s. w. Auf Israel richtet sich daher zunächst sein Plan, an ihm wird seine Herrlichkeit offenbar, denn er hat sich dies sein Volk zu seiner Herrlichkeit geschaffen 43, 7; und Zion darf zum Freudeboten werden und Judas Städten verkündigen: Siehe da euer Gott 40, 9.

§. 37. Jahves blindes und taubes Volk.

Der häufige Ausdruck: „Jahve, der Heilige Israels" kann von denen, denen daran gelegen ist, mit einigem Schein für die „Echtheit" von c. 40—66 verwerthet werden; es giebt noch mehr Merkmale, an denen zu sehen, wie nahe Deuterojesaia mit Jesaia verwandt ist und dass auch bei ihm das religiöse Moment vorwiegt. Insbesondere hat Jerusalem und der Tempel für den Deuterojesaia religiöse Bedeutung vgl. z. B. 44, 28. 48, 2. Indessen zeigen sich bei ihm schon Spuren der Reflexion über die merkwürdige Thatsache, dass nur Israel Jahves Volk ist. Während dies für die älteren Propheten eine so selbstverständliche Thatsache ist, dass sie gar nicht weiter darüber reden, wird er nicht müde zu wiederholen, dass der Schöpfer des Weltalls Jacob erwählt habe, erst bei ihm beginnt die Erwählungsidee eine Rolle zu spielen. Er macht sich dieselbe geschichtlich klar: Israel ist der Same Abrahams, des Freundes Jahves 41, 8, die Nachkommenschaft Jacobs, den Gott erwählte; er vertheidigt sie gegen den Einwurf, dass Jahve sich um Israels Schicksal nicht bekümmere 40, 27, hält sie fest gegenüber der Furcht des Volkes 41, 10 ff., 43, 1. 5. 44, 1. 2. Jahve hat dies Volk von den Enden der Erde her — denn die Erzväter kamen ja aus dem äussersten Osten — geholt und gerufen und es sich zum Knecht zubereitet 41, 9; er hilft ihm auch jetzt, hat es jetzt noch lieb 43, 4, und selbst das Elend der Gegenwart geht aus einer guten Absicht hervor 48, 10. Aber dennoch gelten ihm Gott und Volk nicht mehr als die zwei gleichsam ebenbürtigen Personen, die sich gegenseitig genügen und den Verkehr mit anderen nicht nöthig haben, geschweige verlangen; allzu hoch steht bereits der Schöpfer der Welt über diesem kleinen Volk. Daher thut Jahve alles, was er thut, um seinetwillen, um seiner Ehre willen z. B. 48, 11, um seine Thora

gross und herrlich zu machen 42, 21. Dass sein Recht und sein Licht, dass also die wahre Religion sich über die ganze Erde verbreite, ist sein letzter Zweck; jedoch wird die Verwirklichung desselben an das Volk Israel geknüpft.

So wird denn Israel schon in den ersten Abschnitten der Schrift Gottes Knecht genannt, der eine besondere Aufgabe hat, ohne übrigens sie sogleich zu kennen und zu verstehen. Knecht Gottes heisst in der ältern Zeit der Prophet und nennt sich demüthig der Einzelne, der Gott im Gebet gegenübersteht; das ganze Volk wird nicht so genannt und kann nicht so genannt werden, weil kein Zweck Gottes über dasselbe hinausreicht. Die Anwendung dieser Bezeichnung bei Deuterojesaia beweist die teleologische Anlage seiner ganzen Weissagung.

Doch noch kann der Prophet nicht sobald dazu kommen, die Aufgabe des Knechtes Jahves darzustellen. Kaum hat auch in c. 40—48 diese Bezeichnung den Werth, den sie von c. 49 an gewinnt; sie scheint hier mehr nur aus der Gegenüberstellung des Weltherrschers und der Menschen, unter denen das kleine Volk Israel besonders hervorragt, zu fliessen und erklärt sich aus dem Schicksal, das die Idee des Volkes Jahves gegenüber dem Supranaturalismus und dem Individualismus im 7. und 6. Jahrhundert erleidet[1]). Abgesehen davon ist der Prophet in der ersten Zeit der Meinung, dass Jahves Herrlichkeit sich in der äussern Restitution Israels offenbare, dass auf diese die Völkerbewegungen im Nordosten deuten.

Daher sind die ersten 9 Capp. angefüllt mit Schilderungen der gegenwärtigen Drangsal, mit Tröstungen und mit Weissagungen über die baldige glänzende Wiederherstellung des Volkes und die Demüthigung der Feinde. Elend und arm sind die Israeliten und liegen im Kerker gefangen[2]), einen langen

1) Es ist mir wahrscheinlich, dass die Pericope c. 42, 1—7 erst später vom Propheten an dieser Stelle eingefügt ist. C. 42, 8 ff. schliesst sich besser an c. 41 als an 42, 7 an.

2) Die Stelle 42, 22 dürfte am Meisten dafür sprechen, dass Deuterojesaia nicht in Babel lebte; den Exulanten ging es wohl nicht so schlimm, als wie er es schildert. — C. 43, 14 vielleicht zu lesen: בריחי מכלא (oder מכלם für מכלאם): euretwillen sende ich nach Babel und lass niederfahren die Riegel des Kerkers, und die Chaldäer — Stöhnen ist ihr Jubelgeschrei. Vgl. 45, 2.

Frohndienst hat Jerusalem gehabt 41, 17. 42, 22—25. 40, 1 f. Dass nun das Volk wiederhergestellt wird, dafür hat Deuterojesaia neben den Thatsachen, die es in Aussicht stellen, zwei verschiedene Gründe, die sich nicht auf das Beste harmonisiren lassen. Sieht er auf die Feinde oder auf fremde Völker überhaupt, so erinnert er sich der Frevel, deren sich die ersteren schuldig machten, und des geringen Werthes der letzteren, wenn sie neben Israel gestellt werden. Dann sieht er die Zermalmung der Feinde voraus 41, 11 f. und stimmt ein Triumphlied über das gewaltthätige, stolze, abergläubische Babel an (c. 47). Dann versichert er, dass Jahve Egypten, Aethiopien, Saba für Israel dahingeben werde 43, 4 f. Diese Betrachtungsweise wiegt in c. 40—48 durchaus vor, sie beherrscht auch die Vorstellungen von der Art der Wiederherstellung Israels.

Doch achten wir auch auf den zweiten Grund, den Deuterojesaia für seine Hoffnung hat. Sieht er auf Israel selbst, leitet er seine Schicksale aus dessen eigenem Verhalten ab, so kommt er zu viel tieferen Gedanken. Dann sagt er, dass Jahve um der Sünde des Volkes willen Israel den Plünderern übergab 42, 44 f.; dann hält er dem Volk vor, dass es nicht den geringsten Anspruch auf Jahves Hülfe habe, weil es ihn nicht gerufen, noch um ihn sich mit Opfern gemüht 43, 23—25. Dann beruft er sich auf die Gerechtigkeit Jahves, wie es z. B. Micha that; um seinetwillen, um seiner Gerechtigkeit willen tilgt Jahve die Sünden des Volkes, dass sie wie Wolken spurlos verschwinden 44, 21. 24. 25. 44, 21 f. Was unter den Sünden zu verstehen sei, erfährt man aber kaum; die Ausführung 48, 1—8 ist an sich unklar und wird nur verständlich, wenn der Prophet sein summarisches Urtheil über den Götzendienst ältern Strafreden z. B. eines Jeremia nachgebildet hat; nach c. 42, 19 f. ist Jahves Knecht blind und taub, weil er nicht sehen und hören will vgl. 48, 8; nach 48, 18 besteht die Gerechtigkeit im Gehorsam gegen Jahves Gebote. Wie Jahve um der Gerechtigkeit willen die Sünden auslöscht, beweist er sich als den gerechten Gott, indem er das sich bekehrende Volk rettet, ihm Stärke und Ruhm giebt 45, 21—25. 41, 10. 13. 42, 21 f. Die göttliche Gerechtigkeit ist demnach sachlich fast dasselbe wie das Heil Gottes; Deuterojesaia hält sich hier an die älteren Propheten und steht dem Hesekiel schroff gegenüber.

Die Wiederherstellung des Volkes aber denkt sich Deuterojesaia, wie bereits angedeutet, in den ersten 9 Capiteln mehr äusserlich. Die ersten Thaten des Cyrus haben ihn und seine Genossen inspirirt 44, 26 ff. 46, 10 f. Cyrus selbst kennt Jahve nicht 45, 3 ff., s. jedoch 41, 25; dennoch ist er Jahves Gesalbter 45, 1, sein Hirt 44, 28; er heisst der Gerechte 41, 2, weil er das Werkzeug der Gerechtigkeit Gottes ist. Er vernichtet die feindlichen Reiche, er vollendet Jahves Plan, indem er Jerusalem und den Tempel wieder aufbaut 44, 28. 45, 13.

Der Prophet vertheidigt diese seine Ansicht gegen diejenigen Israeliten, die sich mit dieser Art der Rettung nicht befreunden konnten. Die Nachfolger und Geistesverwandten eines Hananja, eines Ahab und Zedekia hielten es wohl mit der Würde Jahves und Israels unvereinbar, dass ein Heide mit Bogen und Schwert Gottes Volk erlösen solle. Deuterojesaia hat zwar keineswegs die nüchtern geschichtliche Betrachtungsweise Jeremias, in dessen Munde Nebukadnezars Bezeichnung als des Knechtes Jahves sich durchaus natürlich ausnimmt; aber seine Gottesidee ist zu ideal und zu erhaben, als dass er in kleinlichem Dogmatismus dem Cyrus die göttliche Mission abzustreiten genöthigt oder geneigt sein könnte. Weh dem Thon, der mit dem Töpfer hadert! ruft er aus; Jahves Hände haben Himmel und Erde gemacht und er hat Cyrus im Osten erweckt in Gerechtigkeit und ihm aufgetragen, Jahves Stadt zu bauen und seine Gefangenen ohne Entgelt zu entlassen 45, 9—13. Wenn dann die heilige Stadt wieder errichtet ist, werden fremde Völker ihre Habe an sie abtreten und, selbst gefangen vorübergeführt, anbetend bekennen: Nur in dir, Jerusalem, ist Gott und nirgends mehr; fürwahr, du bist ein verborgener Gott, hülfreicher Gott Israels! 45, 14 f. Die Rettung Israels aber ist eine ewige; niemals mehr wird es zu Schanden werden 45, 17.

Neben dieser Vorstellung, die schliesslich mehr in die gewöhnlichen Erwartungen jedes patriotisch und religiös begeisterten Israeliten ausläuft vgl. 41, 15 f., zieht sich eine andere durch den ältesten Theil der Schrift hin, die schon deshalb unsere Aufmerksamkeit verdient, weil sie sich im Geiste des Propheten erhält, während die erstere später aufgegeben wird. Wenn nach c. 42, 13 ff. Jahve selbst wie ein Krieger sich erheben will, so kann man das noch mit der Erwartung, dass Cyrus seine Kriege

führt, vereinigen, dagegen wird an andern Stellen der wunderbare Character der Erlösung hervorgehoben. Jahve selbst will sein Volk aus Babel ausführen, die Berge sollen vor ihm niedrig, die Thäler erhöht werden 40, 3 f.; er will die Wüste in ein wasserreiches Gefilde umwandeln und mit Akazien und Oelbäumen bepflanzen 41, 17—20. 48, 20 f. Der Prophet selbst hebt nachdrücklich hervor, dass dies etwas ganz Neues, Wunderbares sein solle 43, 18 ff. Mit dieser Vorstellung grade hangen auch die tieferen Gedanken über die Wiederherstellung des Volkes zusammen: die voraufgehende Sündenvergebung 43, 21—28, die Ausgiessung des Geistes, welche den glückseligsten Zustand des Volkes zur Folge hat 44, 1—5, die Gerechtigkeit Israels 48, 17—21.

Im Ganzen aber kann man nicht sagen, dass in dem ersten Theil der deuterojesaianischen Schrift ein Fortschritt über die frühere Prophetie hinaus gemacht sei. Der Prophet zeigt zwar auch hier, was er vermag, er steht hoch über all' seinen Zeitgenossen, seine Gedanken bewegen sich in idealer Höhe über der trüben Zeit, die alle Anderen niederdrückte, seine Vorstellungen von Jahves Hoheit, Schöpfermacht, Weisheit sind entwickelter als die der ältern Prophetie und verrathen doch keine Mühe abstracter Denkthätigkeit und sind von tieferer und wärmerer Religiösität als die Hesekiels. Aber wenn man diesen Propheten allein nach den ersten 9 Capiteln beurtheilen müsste, so dürfte man ihn ebenso gut einen Dichter wie einen Propheten nennen. Er spricht in ihnen keine Idee aus, welche die Religion auf eine höhere Stufe höbe. Die Idee des Volkes Jahves war im 7. Jahrhundert aufgelöst; Deuterojesaia ruft sie nicht wieder ins Leben zurück. Denn wenn man die Hoffnungen, die hier mit aller Gewalt und in überwallender Begeisterung aufquellen, nicht oberflächlich und mit befangenem Blick betrachtet, so kann man das Urtheil nicht zurückhalten, dass die Thaten des Cyrus den hauptsächlichsten Antheil an ihrer Entstehung haben. Ein Gemüth voll patriotischer Begeisterung und religiöser Wärme, ein Geist von erhabenem Schwunge und idealer Denkweise ward durch die persische Bewegung fern im Osten, im Aufgang des Lichtes, vermocht, das Bild von der Herrlichkeit Jahves und seines Volkes, wie es in den Schriften eines Jesaia lebt, wieder zu beleben, mit den glänzendsten Farben auszumalen; aber es

fehlt seiner Schilderung aller Anhalt in der wirklichen Gegenwart; Gott ist nicht mehr der Gott dieser einen Nation, sondern der Schöpfer der Erde, das Volk ist nicht mehr der vollgültige Gegenpart Gottes in dem gegenseitigen Bundesverhältnis, sondern ein Volk neben andern, wenn auch das wichtigste, und da der Prophet zu der Gesetzesreligion eines Hesekiel nicht herabsinken kann, so schweigt er fast ganz von den sittlichen Pflichten, die das Volk Gott gegenüber hat, und macht Israel zu einem Schosskinde Gottes, das sich nur von ihm zu trösten, zu retten und herrlich zu machen hat. Je mehr die Gottesidee wie bei Hesekiel so auch bei Deuterojesaia alles Interesse an sich nimmt und je weniger der letztere der Idee des Volkes Jahves wieder zu ihrem vollen Werth verhelfen kann, desto mehr fühlen wir die Wahrheit, dass nach Jeremia nur der Prophet die Religion weiter führen kann, der dem Subject der Religion, vielleicht dem frommen Individuum, vielleicht einer anderen Persönlichkeit Gott gegenüber die volle Bedeutung wiedergiebt. So lange von persönlicher Selbstthätigkeit nicht die Rede ist, so lange blos Gott handelt und blos um seinetwillen handelt, befinden wir uns auf der abschüssigen Ebene, die dem gesetzlichen Supranaturalismus und Materialismus zuführt; und der supranaturalistische Materialismus hat ein gewisses Recht, diejenigen, die sich ihm nicht fügen und dennoch keine höhere positive Idee von vielleicht nicht äusserer aber innerer Wahrheit an seine Stelle zu setzen vermögen, Schwärmer und Träumer zu nennen.

§. 38. Jahves Knecht.

Die zweite Hälfte des Buches ist nicht minder erregt geschrieben als die erste, aber die Art der Erregung und ihre Ursachen sind andere dort als hier. An die Stelle des freudigen Aufjauchzens, der Jubelrufe, der überwallenden Hoffnung sind tief eingehende, ernste Betrachtungen, dringende Aufforderungen an Gott, ja Klagen und Gebetsseufzer getreten. Es fehlen hier die pathetischen Schilderungen der Macht Jahves; und wenn auf seinen starken Arm hingewiesen wird, so geschieht es, um die ermattende Hoffnung zu kräftigen 51, 9 ff.; viel lieber noch tröstet der Prophet Zion mit der Liebe Jahves. Das Leiden

des Volkes wird hier tiefer aufgefasst, die Wiederherstellung wird anders gedacht als im älteren Theil der Schrift.

Die Zeitereignisse hatten Deuterojesaia auf eine harte Probe gestellt. Grade das, was ihm ursprünglich die Aussicht auf die aufgehende Herrlichkeit Jahves geöffnet hatte, erwies sich als ein Trugbild: Cyrus schien seine Unternehmung gegen Babel ganz aufgegeben zu haben. Wenn nun aber Deuterojesaia weder den Muth verliert, noch auch seine früheren Ansichten hartnäckig festhält, sondern grade jetzt die tiefsten Gedanken empfängt, so ist das ein Beweis dafür, dass wir in Wahrheit in ihm einen Propheten, nicht blos einen Dichter, geschweige einen Schwärmer zu sehen haben.

Es ist nicht mehr die einzige Aufgabe des Propheten, das Volk zu trösten, doch selbst der Trost kommt tiefer aus dem Herzen, indem er kaum noch auf äussere Trostgründe hinzeigen kann. Mag Zion immerfort vor dem Grimm des Wüthrichs zittern und meinen, Jahve habe es vergessen, Jahve vergisst es nicht, viel weniger als eine Mutter ihr Kind vergisst, Jahve hat es einen Augenblick verlassen, um sich auf ewig sein zu erbarmen 49, 14 ff. 51, 12 ff. 54, 4 ff. Der Zorn gegen die Unterdrücker macht sich ab und an in noch empörteren Worten Luft, wie vordem vgl. 51, 23. 53, 4 f.; doch einerseits hält er den Israeliten ihre Sünden viel schärfer vor als sonst 50, 1. 59, 1. 2, andrerseits aber ist sein Gemüth jetzt viel tiefer in die Liebe Gottes gleichsam eingetaucht und der unwandelbaren Treue Jahves 54, 10 viel fester gewiss geworden und vermag sich zu der stolzen, über alle Leidenschaftlichkeit erhabenen Aufforderung an das Volk zu erheben: Zieht aus aus Babel, doch nicht in Eile, wandert fort, doch nicht in Flucht, denn Jahve zieht vor euch her 52, 11 f.

Indessen gehen wir jetzt nicht auf die Gedanken ein, die im ersten Theil die wichtigsten sind und sich bis hierher fortsetzen. Dass ein Zeitabstand zwischen der Abfassung von c. 40—48 und von c. 49 ff. besteht, zeigt sich vor allem an der Idee, die den zweiten Theil beherrscht und im ersten kaum angedeutet war, an der Idee des Knechtes Jahves.

Dem Knecht Jahves sind eine Reihe von Pericopen gewidmet, die sich auch äusserlich nach Stil und Sprache so scharf gegen den übrigen Text abheben, dass man die Vermuthung

nicht sogleich von der Hand weisen kann, dieselben gehörten nicht ursprünglich zu dem Plan des ganzen Werkes oder seien wohl gar anderswoher entlehnt. Es ist nicht unmöglich, dass die Stellen c. 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 aus einer besonderen Schrift herstammen, denn es ist nicht zu leugnen, dass die Ausführungen über den Knecht Jahves sich mit den übrigen Gedanken nicht auf's Innigste durchdringen und dass man die Schrift immer noch verstehen könnte, wenn sie fehlten. Vielleicht liegt ihnen eine prophetische Schilderung des Lebens und der Wirksamkeit des Jeremia, etwa von der Hand eines jüngern Zeitgenossen[1]), zu Grunde, und Deuterojesaia wurde mit derselben bekannt, nachdem er den ersten Theil seines Buches geschrieben hatte, sodass er erst nachträglich die Stelle c. 42, 1—7 einschob. Sollte dem wirklich so sein, so hat aber Deuterojesaia die aufgenommenen Stücke stark überarbeitet und ward von ihnen vielleicht zur Conception des zweiten Theils seiner Schrift mit angeregt[2]). Durch diesen Thatbestand würde übrigens dem Deuterojesaia nichts von seiner Grösse genommen; denn einmal ist ohnehin klar, dass er sich bei der Charakterzeichnung des Knechtes Jahves durch das Bild grosser Propheten und zwar wohl eben am Meisten des Jeremia hat beeinflussen lassen, andrerseits aber liegt grade darin das Grosse, dass er der Schilderung des Lebens Jeremias eine so tiefe Idee abzugewinnen vermocht hat.

Mögen nun die Ausführungen über den Knecht Jahves dem Deuterojesaia ganz angehören oder mag er nur einen vorgefundenen Stoff mit seinen Gedanken durchdrungen haben, so dürfen wir ihm jedenfalls den allen Pericopen eigenen Gedanken zuschreiben, dass der Knecht Jahves den Völkern das Recht und Licht Jahves offenbaren soll, den Gedanken also, der jener Idee ihren teleologischen Character giebt. Ueber das Recht und das Licht Jahves, d. h. über die wahre Religion, die sowohl

---

1) Schwerlich von der Hand Baruchs, denn es ist wahrscheinlich, dass derselbe einen gewissen Antheil an den geschichtlichen Stücken im Buch Jeremias gehabt habe (vgl. Jer. 43, 3. c. 45), die von den Stellen über den Knecht Jahves unendlich weit abstehen.

2) Dann wird die Lecture jener Schrift ihn auch zu der nachträglichen Bemerkung c. 48, 16[b] veranlasst haben.

im Gehorsam als in der Erkenntnis besteht, wird schon in c. 40—48 geredet. Alles Irdische, die ganze Menschheit, heisst es 40, 6—8, ist vergänglich, das Wort Gottes allein ist ewig. Israel ist nach 42, 18—22 taub und blind, aber Jahve will um seiner Gerechtigkeit willen die Lehre gross und herrlich machen. Das Wort Gottes bedeutet also die Gegenwart des Göttlichen in der vergänglichen Welt und dem sündigen, elenden Volk. Dass der Prophet sich hier an Jesaia anschliesst und in gewisser Weise mit dem Deuteronomiker und Hesekiel übereinstimmt, ist leicht zu sehen. Besonders wichtig ist aber im zweiten Theil die Stelle c. 55, 8—11. Jahves Gedanken sind so viel höher als der Menschen Gedanken, wie der Himmel, Gottes Wohnsitz, höher als die Erde, und sein Wort ist nicht wirkungslos wie das der Menschen, sondern es kommt vom Himmel und schafft und thut das, wozu es gesendet ist, grade so wie der Regen vom Himmel herab die Erde fruchtbar macht. Als die Wirkung des Wortes wird aber v. 1—7 vgl. 59, 20 f. die Erlösung und Verherrlichung des Volkes bezeichnet, deren Voraussetzung wieder die Bekehrung desselben, die willige Zukehr zu Gott ist; ähnlich ist nach c. 53, 11 die Frucht der Gotteserkenntnis die Gerechtigkeit.

Man kann demnach sagen, d i e w a h r e R e l i g i o n besteht für den Deuterojesaia in zweierlei. Einmal ist sie das h ö c h s t e G u t und zugleich das e i n z i g e Gut in der Welt. In dieser Beziehung spricht der Prophet von der Gerechtigkeit, vom Frieden, vom Heil, von der Erlösung, wie diese Begriffe ähnlich im neuen Testament wiederkehren. Dies höchste Gut können sich die Menschen nicht erwerben, es nicht für irgend einen Preis kaufen 55, 1. 2; es wird ihnen geschenkt, ebenso wie ihnen der göttliche Geist geschenkt wird 59, 21. Die Bedingung, unter der es erlangt wird, ist das Vertrauen auf Gott, Demuth und ein zerschlagener Geist 57, 13—19. Es ist dies also die rein religiöse Betrachtungsweise, die von der Anschauung der ältern Prophetie sehr stark abweicht, denn Amos, Jesaia und Micha schreiben der menschlichen Natur die Befähigung zu, gerechte Handlungen zu vollbringen. Demnach liegt in der Auffassung Deuterojesaias sowohl ein Fortschritt wie ein Mangel. Der Fortschritt besteht darin, dass der Prophet wie auch Jeremia Gott zu der einzigen Quelle der Gerechtigkeit macht und die

letztere nicht als eine selbständige objective Grösse versteht, die dem Menschen aus eigener Kraft erreichbar und deshalb von ihm ohne weitere Vorbedingungen zu fordern ist. Der Mangel giebt sich darin zu erkennen, dass die Gerechtigkeit, die dem Menschen von Gott geschenkt wird, vermöge des einseitigen Ueberwiegens des religiösen Moments wesentlich nur als ein Gut, als eine Gabe zum Genuss, als zusammenfallend mit dem Heil gedacht wird und die Anforderungen an den Menschen nicht allein sehr niedrig gehalten, sondern auch wesentlich negativer Natur sind. Die Anschauung des Deuterojesaia kommt sehr nahe mit der des Apostels Paulus zusammen: der Herr selbst aber lässt in der Bergpredigt, in den Gleichnissen vom anvertrauten Pfunde, von den Arbeitern im Weinberge die Selbstthätigkeit des Menschen neben der freien göttlichen Gnade keineswegs zu kurz kommen.

Zweitens aber besteht die wahre Religion im Recht und im Licht Gottes, also vom Standpunct des Menschen im Gehorsam und in der Erkenntnis Gottes. Dadurch bestätigt sich das so eben Ausgeführte, denn der Gehorsam und die Erkenntnis sind so gut religiöse Begriffe, wie das Heil. Die „Lehre“ kommt von oben herab, die Thätigkeit des Menschen geht nicht aus einem sittlichen Princip hervor. Damit hängt zusammen, dass der Prophet immer das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Israel im Auge hat wie etwa Hosea, selten aber auf den Inhalt der sittlichen Pflichten eingeht [1]), dass er ebenso die Sünde vorzüglich in den Götzendienst setzt und dort, wo er einzelne Sünden aufführen will, ältere Propheten reden lässt, deren Schilderungen auf seine Zeit nicht völlig zutreffen, dass er also auch die Sünde wesentlich aus dem persönlichen Gesichtspunct betrachtet. Es ist merkwürdig, wie die Propheten, bei denen dies oder jenes Moment der Religion einseitig überwiegt, auch in den Einzelheiten fast überall zusammentreffen.

---

1) In der Ausführung über den Sabbath c. 56 ist der Prophet schwerlich selbständig; doch ist immerhin bemerkenswerth, dass er, seiner Zeit nachgebend, die religiösen Pflichten empfiehlt und sich von den ältern Propheten, die er doch kennt, nicht auch dahin beeinflussen lässt, die sittlichen Forderungen stärker hervortreten zu lassen. Die lutherische Theologie verfährt ähnlich mit der Schrift.

Aber in dem Beruf, den nun der Knecht Jahves gegenüber der wahren Religion hat, kommt Deuterojesaia über alle seine Vorgänger hinweg.

Wer ist der Knecht Jahves?

Er wird c. 49, 3 gradezu Israel genannt; v. 1. 5[a] wird dasselbe von ihm ausgesagt, was 41, 8. 9. 42, 2 vom ganzen Volk. Dem entspricht, dass nach 51, 16. 59, 21 das Wort Gottes in Israels Mund gegeben wird und Gottes Geist bei ihm ist. Die Aufgabe, den Heiden zu predigen, wird 55, 5 dem Volk gegeben; andrerseits macht Jahve seinen Knecht 42, 6. 49, 8 zu einem „Bund von Volk", d. h. Jahve will keinen Bund zwischen sich und einzelnen Menschen schaffen (Jer. 31), sondern macht seinen Knecht zum Vermittler oder besser zum Grundstein eines Bundes zwischen sich und einem Volk.

Dagegen wird der Knecht Jahves c. 42, 19 f. als blind und taub dargestellt, weil hier das ganze Volk gemeint ist, in den Stellen aber, die direct von ihm als dem von Gott mit besonderer Aufgabe Betrauten reden, ist er ohne Fehl; c. 49, 5 ff. wird er Israel direct entgegengesetzt. Die Knechte Jahves, von denen von 54, 17 an allein noch die Rede ist, sind die Frommen im Volk, oder auch das ganze Volk, sofern es Gottes heiliges Volk ist 64, 17 f. Ist c. 44, 26 der Knecht Gottes derselbe mit den Propheten, so stimmen mit der Characterzeichnung des Knechtes Jahves die Selbstaussagen des Propheten über seinen eigenen Beruf c. 61 nach Form und Inhalt ziemlich genau überein. Dass auch in den älteren Schriften nur die Propheten oder sonstige Diener Gottes seine Knechte genannt werden, ist bereits bemerkt. Daher irren wir wohl nicht, wenn wir nun den Ausdruck in ursächliche Verbindung bringen mit den Aeusserungen über das Wort Gottes, das selbst auch nach 55, 11 in Gottes Angelegenheiten ausgesendet wird. Ganz Israel kann Gottes Knecht heissen, weil Gottes Wort in ihm eine Stätte hat, es ist aber wahrhaft Gottes Knecht nur, sofern es das Wort mit Bewusstsein und Willigkeit aufnimmt und ausrichtet. Verstehen wir also unter dem Knechte Jahves das ideale Israel, das Gottes Wort hat und demnach den Verkehr Gottes mit Israel und indirect mit der ganzen Welt vermittelt.

Aber dieser Begriff ist noch nicht völlig verständlich, wenn wir nicht zugleich unser Augenmerk auf die zweite

ideale Grösse richten, die in den deuterojesaianischen Weissagungen eine wenigstens ebenso bedeutsame Rolle spielt, als der Knecht Jahves. Wir haben schon bei der Besprechung des ersten Theils bemerkt, welchen eigenthümlichen Werth Zion oder die heilige Stadt in den Augen des Propheten hat, doch erst hier können wir denselben klar erkennen. Man erinnere sich, dass zur Zeit des Propheten die Israeliten in allen Ländern zerstreut sind und in Judäa und Ephraim nur die untersten, geistig fast völlig bedeutungslosen Schichten des Volkes ein kümmerliches Dasein führen, und würdige danach die auffällige Erscheinung, dass Deuterojesaia Zion mit dem Volk Israel identificirt z. B. 51, 16 ff. Wenn dann aber der Prophet sogleich auch wieder Zion oder Jerusalem von den einzelnen Israeliten, die in der Fremde leben, wie die Mutter von den Kindern unterscheiden kann 49, 14 ff. 51, 18 ff. 54, 1 ff. u. s. w., so ist also Zion das ideale Volk Jahves oder besser die Gemeinde. An diese Gemeinde richtet sich im zweiten Theil die Rede des Propheten, wie sie sich im ersten an Israel oder Jacob richtete; in ihr hat er sich das Subject der Religion und diejenige Grösse geschaffen, die mit der Idee des prophetischen Berufs erst den vollen Begriff der Religion ausmacht. Jetzt fühlen wir uns daher in höherem Grade als zuvor berechtigt, den Deuterojesaia für einen Propheten zu halten; zugleich erhellt aber die Richtigkeit der im Eingang aufgestellten Behauptung, unser Prophet setze erst da ein, wo Jesaia aufhört, an dem völlig idealen Character der Gemeinde des „heiligen Volkes“.

Wie verhält sich nun der Knecht Jahves zu dieser idealen Gemeinde? Es scheint mir, dass in der Art, wie dies Verhältnis im zweiten Theil der Schrift dargestellt wird, sich deutlich ein Fortschritt nachweisen lässt. Anfangs stehen sich beide gegenüber wie in der älteren Zeit Prophet und Volk. Die Gemeinde, Zion ist das scheinbar verlassene, unglückliche Weib Jahves 54, 6 f., das von den Feinden zertretene Volk, das aber zur Herrlichkeit bestimmt ist 49, 14 ff. u. s. w. Dagegen ist der Knecht Jahves der handelnde Diener Gottes, der die Stämme Jacobs wieder aufrichtet und selbst in seinem Leiden siegt. Allmählich aber verschmelzen Prophet und Volk in eins, denn einerseits wird in dem letztern eine Sichtung vorgenommen und die Abtrünnigen für das Schwert bestimmt, andrerseits werden

die Treuen selbst Jahves Knechte genannt 65, 8—16, und der Prophet spricht in des Volkes Namen, wie sonst in Gottes Namen 61, 10 f.; c. 63, 15 ff. betet er wie einer der Knechte Gottes. Es ist, als ob Deuterojesaia vom ersten bis zum letzten Capitel seines Buches die Entwicklung der beiden letzten Jahrhunderte in seinem Geist noch einmal durchmachte. Bedeutende Männer sind eben nicht blos Kinder ihrer Zeit; sie pflegen nach rückwärts weiter auszuholen, um dafür in die Folgezeit hineinzuwirken.

Nun dürfte die Gestalt des Knechtes Jahves, nachdem wir sie aus ihrer Isolirung befreit und in ein näheres Verhältnis zur Gemeinde gebracht haben, selbst in ein helleres Licht gestellt sein. Wir werden zuerst c. 42 über seinen Character belehrt. Der Träger des göttlichen Wortes, auf den Jahve seinen Geist legte v. 1, tritt nicht lärmend auf, wie die Diener anderer Götter vgl. z. B. 1 Kön. 18, 26—29; die rein geistige Macht der Religion bedarf keiner äussern, gewaltsamen Mittel, um durchzudringen v. 2. Jahves Knecht wendet sich auch am Ersten und Liebsten an die Gebeugten, denn gerade das zerschlagene Gemüth ist für die Gerechtigkeit Gottes am Meisten empfänglich 42, 3. 50, 4. 10 vgl. 57, 15. Unermüdlich in seinem Dienst 42, 4, vertraut er auf Jahves Beistand, der seinen Mund wie ein scharfes Schwert macht 49, 2, der ihn rechtfertigt vor seinen Anklägern 50, 7—9. Unschuldig und ohne Falsch, erträgt er dennoch die ungerechteste Behandlung der Feinde, die Verachtung seiner Zeitgenossen, die ihn von Gott gehasst glauben, ja willig giebt er sich beschimpfenden Misshandlungen hin, weil er in Gottes Dienst steht und Jahve ihn zu seinem Jünger gemacht hat und sich ihm Tag für Tag mittheilt 50, 4—6. 53, 1—9. Der religiöse Beruf macht also das ideale Israel, das Gottes Wort hat, zu einer ganz anderen Persönlichkeit, als welche sonst Israel ist, das nach 41, 15 f. wie die vielzackige Dreschschleife die Feinde zermalmen soll.

Der Beruf des prophetischen Israel wird vorzüglich c. 49 geschildert. Der Gottesknecht soll Jacob bekehren, damit das Volk nicht weggerafft, sondern damit die Stämme wieder aufgerichtet und die Zerstreuten zurückgeführt werden. Die Wiederherstellung Israels wird 51, 1—3 verglichen mit der Berufung Abrahams, der als einzelner Mensch von Gott gerufen,

gesegnet und gemehrt wurde. Es ist klar, dass der Antheil, den der Knecht Jahves an der Wiederherstellung hat, nur in seiner geistigen Wirksamkeit, in seiner Predigt und Belehrung besteht, während Gott selbst die äussere Ausführung in die Hand nimmt, von welcher Deuterojesaia im zweiten Theil seltener spricht. Je mehr also die Restitution hier geistig und innerlich gedacht wird, desto geistiger wird auch die künftige Gemeinde aufgefasst. Zwar besteht sie ja zunächst aus gebornen Israeliten, allein sie ist viel weniger auf dem Wege der physischen Fortpflanzung, denn auf dem der geistigen Zeugung entstanden: unfruchtbar ist Zion, dennoch wird sie eine zahlreiche Nachkommenschaft haben 49, 20 f. 54, 1 ff. Auch sollen in Zukunft nicht mehr die Fremden und mit einem körperlichen Makel Behafteten von der Gemeinde ausgeschieden sein 56, 3 f. Damit nun der Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit des Knechtes Jahves und dem Erstehen einer geistigen Gemeinde nicht in Zweifel gezogen werden kann, hat Deuterojesaia selbst c. 42, 5—7. 49, 7—9 die Verbindung zwischen beiden dadurch hergestellt, dass er ausdrücklich hervorhebt, Jahves Knecht bedeute einen Volksbund und in Folge seiner Thätigkeit werden die Gefangenen, befreit und erlöst, das verheerte Land wieder einnehmen. Allerdings könnte dieser Gedanke deutlicher ausgeführt sein; aber wir haben bereits beobachtet, wie erst gegen das Ende der Schrift beide Ideen in eine einzige convergiren.

Aber nach c. 49, 6 ist es ein so Geringes, dass Jahves Knecht die Stämme Jacobs durch sein belehrendes und bekehrendes Wort wieder aufrichtet, das Jahve ihn zum Licht der Heiden macht und sein Heil durch ihn bis an der Welt Ende ausbreiten lässt. Dazu hat Jahve seinen Knecht Israel mit Kraft ausgerüstet und zum blanken Pfeil gemacht; es darf sich nicht fürchten vor dieser grossen Aufgabe, weil es Jahves Gerechtigkeit kennt und seine Lehre im Herzen hat, und weil diese Gerechtigkeit und dies Heil ewig ist: schon harren die Völker und Jahves Heil ist nahe 51, 4—8. Auch dieser zweite Theil der Aufgabe wird vom Propheten nicht völlig klar durchgeführt und mit den anderweitigen Hoffnungen, nach welchen die fremden Völker und Könige Israel dienstbar werden sollen, in Harmonie gebracht. Es tritt sogar das Heil der Heiden in demselben Masse im Geist und im Interesse des Propheten

zurück, in welchem der Knecht Gottes mit dem Volk Israel verselbigt wird und als solcher aus den letzten Capiteln verschwindet vgl. c. 66, 18 ff.

Noch müssen wir auf das Schicksal des Knechtes Jahves eingehen, das besonders c. 52, 13 — 53, 12 dargestellt wird. Wenn er denkt, er habe nutzlos sich abgemüht, so kräftigt er sich mit dem Gedanken, dass sein Recht und seine Vergeltung bei seinem Gott sei 49, 4; dieser innere Gegensatz kennzeichnet auch sein Leben. Er handelt einsichtsvoll und wird hoch erhoben werden; Völker und Könige sollen vor ihm aufspringen und den Mund zuhalten, die Menge soll er zur Beute haben 52, 13. 15. 53, 12; aber gegenwärtig ist seine Gestalt unansehnlich, ja ein Gegenstand des Abscheus 52, 14, Gott schlug ihn, dass man ihn für einen Gottlosen hielt c. 53. Hat sich so der Arm Gottes geoffenbart? kann man dem Propheten glauben, wenn er diese Gestalt für den Knecht Jahves und den Erben der Herrlichkeit ausgiebt? Aber der Knecht Jahves ist nicht der Missethäter, für den ihn alle hielten und als der er äusserlich erschien. Das ideale Israel, die Frommen, die Demüthigen, die, welche in ihrem Herzen Jahves Gerechtigkeit tragen, die selbst keine Strafe verdient hätten, sie leiden das, was das ganze Volk leiden sollte. Zwar hat ja nach unserm Propheten das ganze Volk gelitten und gebüsst 40, 1 f., am Meisten aber grade die Unschuldigen, die vom göttlichen Geist Erleuchteten, die sich mühten und mühen, das Volk zu bekehren und dafür nur Undank ernten. Wozu Micha 7, 7 ff. das reumüthige Volk sich erbietet, das hat der Knecht Jahves vollbracht; er hat den Zorn Gottes auf sich genommen, er hat die Schuld des ganzen Volkes auf sich geladen, er ist in zahlreichen Frommen, vor allem in den Propheten, in einem Jeremia, in den Tod gegangen, um doch niemals zu sterben, um vielmehr in die Länge zu leben und immer wieder Samen zu haben und schliesslich Jahves Geschäft dennoch auszuführen.

Um diese wunderbar herrliche Darstellung richtig zu verstehen, dürfen wir nicht vergessen, dass der Knecht Gottes keineswegs für alle Welt leidet, sondern nur für das Volk Israel 53, 8. 4—6, das harte Züchtigung verdient hat 42, 23—25 und auch selbst büsst, doch nicht so sehr und nicht in der Weise wie Jahves Knecht. Deuterojesaias Idee vom Knechte

Jahves ist die Ergänzung zu jenem Vermittlungsversuch Micha 6. 7: wenn Micha keine geschichtliche Anknüpfung für das ideale betende Volk finden konnte, so weist Deuterojesaia auf den Knecht Jahves hin, auf die Frommen, die Propheten, auf den Kern des Volkes, das Jahves Wort in sich aufgenommen hat und der geistige Mittelpunct der zerstreuten Israeliten und das einzige Unterpfand ihrer Wiederherstellung geworden ist. Eine rationalistische Behandlung der Pericope allein kann ihr einen weiter gehenden Sinn aufnöthigen. Wie der Knecht Jahves nicht für die Menschen überhaupt leidet, so ist ferner auch in dieser Darstellung nicht vergessen, dass eigentlich seine Predigt oder, wie es 53, 11 heisst, seine Erkenntnis den Uebrigen das Heil schafft und sein Leiden und Sterben nur die gegenwärtige Schuld des Volkes tilgen und dadurch die Restitution 54, 1 ff. möglich machen soll. Ferner ist es mindestens ein missverständlicher Ausdruck, wenn man sein Leiden als stellvertretend bezeichnet. Das Volk leidet so gut wie der Knecht Jahves; der Unterschied besteht nur darin, dass der Knecht Jahves die Ursachen des Leidens kennt, das Verdiente desselben anerkennt, den Druck der Schuld schwerer empfindet als den des Leidens und daher dies gern übernimmt, um die Sünde zu büssen, während das Volk als solches gegenüber dem Grund des Unglücks blind und taub ist und über die Busse sehr äusserlich und oberflächlich denkt 58, 1 ff. Endlich kann nur eine traurige Veräusserlichung der Religion auf den Gedanken gebracht haben, dass es sich wesentlich um Tilgung der Folgen der Sünde handle, dass der Knecht Jahves deshalb nach der bekannten strafrechtlichen Doctrin, die sich seit Anselm an die Stelle der religiössittlichen Auffassung zu drängen begann, quantitativ so viel leiden müsse, als dem Volk oder gar der Menschheit zugemessen war, und soweit dies nicht möglich ist, das Deficit durch die höhere Würde seiner Person zu decken habe. Vielmehr hat Deuterojesaia dieselbe religiöse Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk und seines Gegensatzes, der Sünde, wie der Prophet Micha: die Selbstdemüthigung des Knechtes Jahves, seine freiwillige Uebernahme des Leidens ist die innerliche Ueberwindung der Sünde, die persönliche Wiederherstellung des Volkes vor Gott. Dass sie dies sein kann, ist objectiv begründet in der Gerechtigkeit Gottes, die Deuterojesaia fast noch

mehr betont, als Micha; von Seiten des Volkes wird sie ermöglicht durch die solidarische Verbindung des Knechtes Jahves mit demselben. Weil der Knecht Gottes sich unter die Uebelthäter rechnen liess, geduldig die Strafe des Volkes erlitt, durch seine freiwillige Büssung die Sünde in Gottes Augen unwirksam machte und dem Volk Jahves seinen Werth zurückgab, deshalb wird er die Menge zur Beute haben, werden Fremdlinge Israel dienen und die Gefangenen in die Heimat führen. Man dürfte in zahlreichen Stellen des neuen Testaments dieselbe Auffassung des Thuns und Leidens Christi nachweisen können; sie ist im neuen Testament häufiger und in wichtigeren Aussprüchen vertreten, als diejenige Darstellung des Leidens Christi, die an die Opfer des Gesetzes anknüpft.

Die deuterojesaianische Idee vom Knechte Jahves ist hienach auch die Ergänzung des jeremianischen Gedankens vom göttlichen Weltplan. Denn wenn Jeremia nicht erklärt, wie das Volk in den 70 Jahren des Exils zur Reue und Bekehrung komme, und wenn seine universalistischen Gedanken unvollendet geblieben sind, so bekehrt der Knecht Jahves das Volk Israel und wird das Licht der Heiden. Die Idee vom Volk Jahves und die individualistische Religionsauffassung des Jeremia haben in dem Knecht Jahves ihre höhere Vermittlung gefunden; denn der letztere gehört dem Volk an und seine nächste und wichtigste Aufgabe ist die Wiederherstellung desselben, und dennoch ist seine Persönlichkeit in einzelnen Frommen, in einzelnen Propheten wie Jeremia, nachzuweisen und seine Characterzeichnung trägt durchaus individuelle Züge. Die nächste Folgezeit hat Deuterojesaias Hoffnung, dass solche Persönlichkeiten, wie er sie unter jenem Namen befasst, die innere Wiedergeburt des Volkes hervorbringen werden, nicht erfüllt; dennoch ist diese seine Idee ewig wahr und das Christenthum hat sie gerechtfertigt, hat dem Propheten Recht gegeben (50, 8).

Nach dieser höchsten Darstellung des Knechtes Jahves c. 53, in der zugleich die reine Religion über die äussere Auffassung des Leidens als einer Strafe, die auf Gottlosigkeit schliessen lässt, den Sieg davonträgt, geht der Knecht Jahves, wie schon bemerkt, in die einzelnen Frommen über. Die Capitel 56—59 stehen in einem gewissen Gegensatz zu den vorhergehenden Ausführungen über das ideale Volk Jahves, indem

sie die Sündhaftigkeit des wirklichen Volkes und die Nothwendigkeit des c. 53 geschilderten Leidens weitläufiger nachweisen. Einen vorläufigen Abschluss des Buches bildet der prachtvolle Hymnus c. 60, der den glänzenden Aufgang der Herrlichkeit Jahves schildert. Zion, die Stadt Jahves, des Heiligen Israels, ist der Mittelpunct des Lobgesanges. Jahve macht seine heilige Wohnstätte herrlich, alle Kinder Zions strömen herzu, geleitet von den fremden Völkern und deren Königen; diese selbst bauen seine Mauern und seine Thore, die von jetzt an nicht mehr verschlossen zu werden brauchen, bringen ihre Schätze zur heiligen Stadt und werden überstrahlt von Zions Licht. Zur zahllosen Menge wächst das Volk heran, seine Herrscher sind gerecht und wachen über dem Frieden, kein Unrecht und kein Schade ist mehr bekannt und alle Einwohner sind gerecht. Und wie in den jesaianischen Zukunftsbildern, die unserm prophetischen Sänger vorschweben, die ganze Natur umgewandelt erscheint, so ist das hier noch überboten, wenn die irdische Sonne und der Mond künftig nicht mehr leuchten sollen, sondern Jahve das einzige und das ewige Licht der heiligen Stadt sein will.

Fortgesetzt wird diese Schilderung der aufgehenden Herrlichkeit Jahves c. 65, 18—25, und noch deutlicher und absichtlicher wird hier der wunderbare Character der Neuschöpfung Gottes betont v. 18. Auch hier wird Jesaia nachgeahmt vgl. v. 25, und auch bei dem Deuterojesaia kommt wie bei Jenem der eigentliche Gewinn dem Volk als solchem zu Gute. Doch verräth sich, wie an andern Stellen, so auch hier der individualistische Zug des Zeitalters, indem den einzelnen Menschen, frommen wie gottlosen, ein patriarchalisches Alter verheissen wird. Klarer zeigt sich der Fortschritt unsers Propheten gegen den Jesaia darin, dass die Neuschöpfung, so sehr sie auch wunderbarer Art ist, dennoch auch innerlich vollkommen motivirt ist und als Folge der Wiedergeburt des Volkes erscheint. Der Knecht Jahves und der Same der Frommen verbinden Gegenwart und Zukunft mit einander, und die Gerechtigkeit Jahves ist der Trost der ersteren und das Heil und die Wonne der letzteren 61, 10 f. 63, 7 ff. Der neue Himmel aber und die neue Erde, die Jahve schafft, werden nie vergehen, Jahves Herrlichkeit, um deretwillen sie hervorgerufen wurden, wird sie erfüllen, und Jerusalem in Mitten der Erde wird zum Ruhm werden;

erkennen alle Heiden Jahves Hoheit und dienen sie seinem Volk als Ackerbauer und Winzer, so werden aus allen Israeliten Levitenpriester genommen oder vielmehr alle Israeliten selbst Priester des Gottes werden, dessen Herrlichkeit kein von Menschenhand gebautes Haus aufzunehmen vermag 61, 6. 66, 18—23.

So schliesst denn Deuterojesaia die Reihe der Propheten Israels ab; in gewissem Betracht kann man ihn den grössten Propheten des Gottesvolkes nennen. Welch' hohe Bedeutung seine Prophetie hat, das würde uns das neue Testament lehren können, wenn es hier unsre Aufgabe wäre, seine Nachwirkungen auf die christliche Epoche zu untersuchen. Auf den Schultern seiner grossen Vorgänger, eines Jesaia, Micha und Jeremia stehend, hat er die Religion Israels vergeistigt, wie keiner vor ihm und nach ihm. Dennoch hat er auf die Folgezeit, auf die nachexilische Gemeinde weniger eingewirkt als jene: nur das nahm sie von ihm an, was er noch Particularistisches hat, worin er noch seiner Zeit und seinem Volk den Tribut abstatten muss, seine Vorstellung von dem ewigen Werth Jerusalems, von den Prärogativen Israels. Vielleicht würde er nachhaltiger gewirkt haben, wenn das sittliche Moment in seiner Religionsauffassung kräftiger hervorgetreten wäre und ein schöpferisches Princip hervorgebracht hätte, wenn er den Knecht Gottes entschiedener zu dem rein menschlichen, sittlichen Individuum gemacht und die Idee eines Gottesreiches gefunden hätte, das die ganze Menschheit umfasst und in geschichtlich-sittlichem Process die Erde zum Eigenthum erwirbt. Seine Gottesknechte, der geistige Adel gleichsam des Volkes, konnten für sich allein keine religiöse Gemeinde und sittliche Gemeinschaft bilden; wurden sie aber mit dem ganzen Volk identificirt, so musste in Folge dessen einerseits die aristokratische Stellung Israels in der Menschheit um so stärker wieder hervortreten, andrerseits aber unter dem Druck der Wahrheit, dass in der Gegenwart und unter gewöhnlichen Bedingungen das Volk Israel keineswegs ein Volk von Gottesknechten ist, die ganze Gemeinde in eine ideale Zukunft entrückt, auf eine neue Erde versetzt werden. Das so gezeichnete Ideal war für den Propheten vorhanden und etwa für die wenigen, die eine ähnliche Religionsauffassung mögen gehabt haben, aber es gab den Menschen überhaupt, es gab der Geschichte keinen neuen Impuls; es gewann vielleicht Freunde und

Bewunderer, aber keine Jünger, keine gläubig sich hingebenden Verkündiger; es flösste herrliche Hoffnungen ein, aber es war kein Evangelium, das, in sich vollendet und ohne auf zukünftige Ereignisse, die es bestätigten, zu warten, für alle Zeiten genug war und an sich schon für die Gotteskraft gehalten werden konnte, Juden und Heiden selig zu machen. Der letzte Prophet belehrt uns, warum Christus nicht wollte für einen Propheten gehalten werden. Aber nicht einmal einen Evangelisten sollte man den Deuterojesaia nennen, denn der Evangelist berichtet geschehene Ereignisse, Deuterojesaia hofft auf zukünftige, die so, wie er sie hoffte, sich nicht eingestellt haben.

15. Capitel.

Ungenannte Propheten aus der Zeit kurz vor und nach dem Exil.

§. 39. Der Fall Babels.

Dass zu Deuterojesaias Zeit noch viele andere prophetische Stimmen sich hören liessen, sagt jener Prophet selbst; doch sind fast nur solche Orakel erhalten worden, die nach der Schrift Deuterojesaias abgefasst sind und die Lectüre derselben verrathen. Die meisten dieser namenlosen Flugschriften gewinnen ihren nicht hohen Werth dadurch, dass sie sich als Folie zur Weissagung Deuterojesaias geben und darthun, wie wenig sich von dessen Ideen die Zeit aneignen konnte. Nur der Verfasser von Jes. 24—27 ist selbständiger und hat eigenthümliche Vorstellungen.

Die Stücke Jes. 21, 1—10; Jes. 13, 2—14, 23, c. 34. 35. Jer. 50. 51 kündigen den Fall Babels an. Das erstgenannte, Jes. 21, 1—10, ist wohl auch das älteste und vor der deuterojesaianischen Schrift entstanden. Eine besondere Bedeutung können diese 10 Verse, auch wenn man die folgenden 7 Verse des Capitels hinzufügt, nicht beanspruchen. Der Prophet sieht sich als einen Späher an, der auf seiner Warte Tag und Nacht ausspäht und plötzlich ein Kriegsheer gewahrt und nach einer

Weile ausruft: Gefallen ist Babel, ihre Götzenbilder gebrochen! Elam und Medien, wie ein Sturmwind aus der Wüste hervorbrechend, haben es verwüstet. Der Prophet zeigt es Jahves Volk an, das von den Feinden gedroschen wurde, und weiss, dass nun alles Gestöhne ein Ende hat; ihn selbst, sofern er sich als Menschen von dem innern Sinn, der in die Zukunft schaut und von Jahve der Heerscharen Meldung empfängt, unterscheiden kann, ergreift Bestürzung und Entsetzen bei dem ungeheuern Ereignis.

Die drei übrigen Orakel, Jes. 13, 2 ff. c. 34 f. Jer. 50 f. dürften von einem Verfasser herrühren; sie kommen überein in der Vorliebe für die Ausmalung des schrecklichen Schicksals, das die Stadt Babel resp. Edom betreffen soll, und sie setzen insgesammt das Buch des Deuterojesaia voraus. Wenn man dies bei den beiden letzten Stücken wohl nicht bezweifeln wird, so wird es für das erste erwiesen durch Vergleichung von c. 14, 1 mit Jes. 56, 3. 6; 44, 5, und besonders durch 14, 2, welche Stelle eine matte Wiedergabe der in dem Hymnus Jes. 60 ausgesprochenen Gedanken ist und das Bewusstsein des Verfassers verräth, dass er mit Deuterojesaia nicht wetteifern muss; er versteht sich besser auf die Schilderung der Zerstörung, als auf die der Wiederherstellung, und schreibt darum auch c. 35 fast nur ab vom Deuterojesaia.

Das haben diese Stücke mit dem Deuterojesaia gemeinsam, dass sie allesammt den Fall der chaldäischen Macht und die Erlösung Israels als eine Epoche nicht blos für das letztere Volk, sondern für die ganze Erde betrachten. So ruft denn Jahve seine „Geheiligten“ und Helden Jes. 13. 3. Jer. 51, 27 f. zwar zunächst über Babel herbei, mustert gegen die Chaldäer sein Kriegsheer aus fernsten Landen Jes. 13, 4, aber sein Grimm will die ganze Erde verderben v. 5. Es ist der Tag Jahves, der bevorsteht, ein Tag des Zorns, an dem die Erde zu Trümmern gemacht, das Licht der Sonne und des Mondes und des Orion, jenes Sinnbildes Nimrods, des Erbauers von Babel, ausgelöscht wird Jes. 13, 6. 9. 10. 13 (Jes. 34, 9; Jer. 51, 6). Der Tag Jahves hat den Zweck, die Sünder auf Erden auszurotten, und wird darum die Menschen seltener machen als Ophirgold v. 9. 11. 12. Es ist als ob in dieser Weissagung das elementare Ungestüm, die grimmige Zerstörungslust der ältesten Religions-

stufe sich wieder entfesseln; Gott wird שׁדי genannt und zwar in dem ursprünglichen Sinn dieses Wortes, „der Verwüster“ Jes. 13, 6 [1]), das Wort חרם, Vernichtungsopfer, lebt wieder auf Jes. 34, 2. Jer. 50, 21 u. s. w.

Insbesondere wird Babels Zerstörung, zugleich auch die Strafe des seit Jerusalems Untergange grimmig gehassten Volkes Edom mit den stärksten Farben ausgemalt. Dass die Meder, die also wohl schon näher bekannt sind, als ein rauhes, blutdürstiges Volk kein Erbarmen kennen werden, gereicht dem Propheten zur Befriedigung Jes. 13, 17 f. Jer. 50, 41 f.; alle, die in Babel weilen, sollen fliehen, die Aufgegriffenen durchbohrt, die Säuglinge zerschmettert, die Weiber geschändet werden Jes. 13, 14—16. vgl. Jer. 50, 22 ff.; die Stadt selbst wird von Grund aus verwüstet, wilde Katzen und Schakale heulen in den Ruinen ihrer Paläste Jes. 13, 19—22. Jer. 50, 35—40; in ganz ähnlicher Weise wird Edom mit Hinschlachtung bedroht und das Land wird zum Aufenthaltsort für Wüstenthiere und Nachtgespenster Jes. 34, 5—17.

Die Gründe, die der Prophet für diese wilden Drohungen vorbringt, lassen sich sämmtlich auf den Durst nach Rache zurückführen. Babel und Edom haben die grausamste Vernichtung verdient, weil sie sich gegen Israel vergingen. Daher wird Jes. 34, 8 der Tag, wo Edoms Land wie Sodom und Gomorrha zu brennendem Pech wird, Jahves Rachetag und das Jahr der Vergeltung für Zions Hader genannt; daher nennt der Prophet Jer. 50, 28. 51, 11 die Zerstörung Babels die Rache des Tempels Jahves. Wie Jesaia und Nahum, so fasst auch dieser Prophet den Angriff der Chaldäer auf Jerusalem als ein Vergehen gegen Jahve auf Jer. 50, 14. 24; gegen Jahve versündigen sie sich allein schon durch ihren Hochmuth Jes. 13, 11. 14, 12 ff. Jer. 50, 29 ff., sowie durch ihren widerwärtigen Götzendienst Jer. 50, 2. 38. 51, 44. 47. Ein etwas allgemeinerer Gedanke bricht hin und wieder durch, wenn der Prophet im Anschluss an Habakuk (Jer. 51, 58) die Chaldäer wegen ihrer gegen alle Völker geübten Tyrannei zur Vernichtung verurtheilt, ein Gedanke, der dem Triumphliede des ersten Stückes einen grandiosen Character giebt Jes. 14, 4—7. 16 ff.

---

1) Ob nicht שׁדי oder שׁד mit dem Set der Hyksos identisch ist?

Diese fünf Capitel reden also mehr von der Zerstörung Babels und der Bestrafung Edoms, als die 27 Capitel des Deuterojesaia. Die weitläufigen Schilderungen des Unheils dürften allein schon beweisen, dass wir es hier mit sehr untergeordneten Erzeugnissen des prophetischen Triebes zu thun haben; noch deutlicher freilich sprechen dafür der ungereinigte Hass und die zügellose Rachgier, die sich besonders in den beiden letzten Stücken kundgeben. Dass auch die Gottesidee und die Anschauung von Jahves Verhältnis zu Israel keine allzu geläuterte ist und über die ganz gewöhnliche Auffassung des Volkes oder etwa der Gegner Jeremias kaum hinauskommt, dürfte auch ohne weitere Nachweisungen klar sein. Doch statt uns hiemit länger aufzuhalten, wenden wir uns zu den positiven Ausführungen des Propheten über die Wiederherstellung nach dem Gericht. Denn grade an den positiven Gedanken muss sich erweisen, ob in diesen Orakeln wirklich ein prophetischer Geist waltet; aber in dieser Beziehung zeigt sich der Verfasser sehr arm.

Die wenigen Sätze Jes. 14, 1—4 mit dem ungeschickten zweiten Verse, die das folgende Lied über den König von Babel einleiten, versteht man erst völlig, wenn man den Deuterojesaia gelesen hat, und Jes. 35 ist fast nur eine Zusammenstellung einiger deuterojesaianischer Aussprüche über die Wanderung durch die Wüste. Es ist bemerkenswerth, dass nur die unbedeutendsten Gedanken des grossen Propheten hier reproducirt werden. Etwas ausführlicher geht Jer. 50 f. auf die Umwandlung des Volkes ein. Dasselbe hat nicht unschuldig gelitten, es fehlte, missleitet von seinen Hirten, durch Abirren zum Höhengötzendienst 50, 6 f.; doch wird Israel und Juda von Jahve nie verlassen 51, 5 und Gott vergiebt ihnen die Schuld 50, 20. Die Israeliten werden den Chaldäern, die sie, wie früher die Assyrer, gleich dem Löwen zerfleischt haben 50, 17. 51, 34 ff., entfliehen 51, 6, jedoch wie Böcke vor der Heerde: die Heerde ist die Völkerschar, die Jahve aus dem Norden gegen Babel erregt 50, 8 ff.; Israel ist wie ein Hammer, mit dem Jahve Völker und Reiche vernichtet 51, 20 ff. — ein Gedanke, wie ihn unter einem andern Bilde zuerst der Autor von Sach. 12 ff. aussprach. Umgekehrt hat Israel kein Theil an Götzenbildern, sein Erbe ist Jahve der Heerscharen, der Bildner des Alls 51, 15—19;

war es früher wie verlorne Schafe, zur Zeit der Erlösung werden die Kinder Israel und Juda insgesammt weinend kommen und ihren Gott Jahve und Zion suchen, dann werden sie mit Jahve einen ewigen Bund schliessen, der nicht vergessen wird 50, 4 f. Eigenthümlich ist diesem Orakel der Ausdruck: Israel und Juda insgesammt vgl. noch 50, 33.

Man sieht, der Prophet entlehnt manchem Vorgänger manchen Gedanken, aber sein eigentlicher Standpunct ist etwa der des Hananja, und neue Ideen sucht man bei ihm vergebens. Zion und der Tempel 50, 5. 28. 51, 10. 11. 24. 35. 50, in zweiter Linie das Volk Israel, haben das religiöse Interesse des Verfassers; vergreifen sich fremde Völker an ihnen, so vergehen sie sich wider Jahve und haben dessen grimmigste Rache zu gewärtigen, selbst wenn Israel schuldig war. Jeremia und Deuterojesaia haben ihm grade von ihren tieferen Ideen nichts mitzutheilen vermocht; er beweist, dass der dogmatische Particularismus im Volk bereits festgewurzelt ist.

§. 40. Die Welterschütterung.

Der Verfasser von Jes. 24—27 ist zwar kein schöpferischer Geist, aber er hat die Kraft, inmitten einer allgemeinen Bewegung der Gemüther eigene Gedanken zu haben. Diese Fähigkeit beruht auf einer melancholischen Gemüthsart, die ihn für die Schattenseiten des Daseins empfänglich macht und seiner Schilderung der Gegenwart eine mehr realistische Färbung giebt. Zuvörderst fühlte er sich ganz anders gestimmt, als die nach dem Edict des Cyrus in die Heimat zurückgekehrten Exulanten, denen er nach allen Anzeichen angehörte; jene sangen begeisterte Loblieder, im Osten und im Westen jauchzte man der sich offenbarenden Herrlichkeit Jahves zu und „Ehre den Gerechten!“ klang es den Heimkehrenden entgegen c. 24, 14—16. Unser Prophet seufzt vielmehr: wehe mir! er findet in der Gegenwart nur Elend und Enttäuschung; noch ist Babel nicht völlig vernichtet, noch hat der Ungerechte, wie schon Habakuk den Chaldäer nannte, nicht Gerechtigkeit gelernt und Jahves Hoheit nicht geschaut 26, 9 f., und vor allem ist jene Hoffnung nicht erfüllt, dass Israel wieder zahlreich werden soll wie Sand am

Meer. Wir waren schwanger, ruft er mit einem bei Deuterojesaia häufigen Bilde aus, aber es werden keine Bewohner des Landes geboren 26, 17 f.

Auch von den Propheten, die im Vorhergehenden characterisirt wurden, unterscheidet er sich deutlich. Seine Prophetie ist nicht die der Rache, er ist kein Particularist wie jene. Es kennzeichnet ihn ein tiefes Gefühl für die Leiden nicht blos seines, sondern aller Völker, zugleich ein ungebeugtes Vertrauen auf Gott, eine heisse Sehnsucht nach der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und Gerechtigkeit auf Erden. In seiner Schrift sprechen sich noch einmal rein religiöse Gedanken aus, und so ganz anderer Natur und von anderen Anschauungen er auch ist wie Deuterojesaia, so verdient doch er allein neben diesem grossen Propheten genannt zu werden.

Von Deuterojesaia und dessen Weissagungen war er wohl auch anfänglich begeistert und mit den kühnen Hoffnungen erfüllt worden, die sich ihm später als Illusionen darstellen wollten. Freilich kann er nicht in die ganze Tiefe dieses Propheten eingedrungen sein, denn hätte er dessen erhabene und geistige Religionsauffassung gehabt, so würde ihn die triste Gegenwart so wenig niedergedrückt haben, wie Jenen die scheinbare Vereitelung seiner Erwartungen. Auf der andern Seite steht er auch nicht so tief, dass die kümmerlichen Verhältnisse der Zeit ihn beschränken und ganz gefangen halten. Wie in einer gewaltsamen Eruption bricht aus der Gährung, in welche die Weissagungen Deuterojesaias und deren Contrast mit der Gegenwart seinen Geist versetzt haben, ein neuer Gedanke hervor, der Gedanke der bevorstehenden Welterschütterung, die den jetzigen unerträglichen Zuständen ein Ende macht und allen Hoffnungen und Erwartungen genugthut. Die ganze Ungeduld der prophetischen Weltanschauung und, wenn nicht die tiefsten und wichtigsten Ideen, so doch die dringendsten Wünsche und Hoffnungen der früheren Zeit drängen sich in seiner Seele zusammen, und sein zartbesaitetes Gemüth, dessen Vibrationen wir nachfühlen, befreit sich mit Gewalt von der Spannung, die es länger zu ertragen nicht im Stande war. Den Gedanken der Welterschütterung mögen wir als den letzten starken Nachklang der altprophetischen Eschatologie betrachten.

Man könnte meinen, die Ausführung c. 24, 1 ff. 18 ff. unterscheide sich nicht so viel von Jes. 34, 1—4, um sie als etwas Neues anzusehen. Aber der wichtige Unterschied liegt darin, dass wir in Jes. 34, 1 ff. nur die Ergüsse einer durch die Zeitereignisse und durch Lectüre aufgeregten turbulenten Phantasie haben, welche gegenüber dem folgenden Orakel über Edom ziemlich zwecklos erscheinen, während unser Verfasser, der übrigens wie alle Propheten der zweiten und dritten Periode zahlreiche Reminiscenzen aus ältern Schriften einflicht, aus innerer Nöthigung zu seiner Idee kommt, wie sich das in seiner Schilderung der Welterschütterung trefflich zu erkennen giebt. Denn er verweilt zwar angelegentlich bei der physischen Seite der grossen Katastrophe, bei der Zerstörung des Kosmos: die Erde wird zerschmettert und erschüttert, sie schwankt wie eine Hängematte, die Fenster des Himmels öffnen sich, das Heer der Höhe, die Sterngötter der babylonischen Mythologie, wird heimgesucht 24, 18—21, Sonne und Mond werden zu Schanden v. 23, die Oberfläche der Erde wird umgekehrt und die Vegetation vernichtet v. 1. 4. 7; aber diese Schilderungen haben nirgends einen Zweck für sich, sie sind nur Ausfluss der Erregung, in welche den Propheten die der Menschenwelt bevorstehenden Stürme bringen. Die Erde „verwelkt“, weil sie unter ihren Bewohnern entweiht ist, weil die menschliche Sünde sie mit Fluch beladen hat 24, 4—6. Den Menschen kündigt aber der Prophet einen ähnlichen Gerichtssturm an, wie ihn z. B. Jesaia c. 2 schildert: alle gegenwärtigen, geschichtlich entstandenen Unterschiede hören auf, der Priester wird wie der Laie, der Sclav wie der Herr, der Schuldner wie der Gläubiger 24, 1—3, wie beim Olivenklopfen geht's auf der Erde v. 13, wer diesem Unfall entrinnt, unterliegt jenem v. 16 f., die Könige der Erde werden ins Gefängnis geworfen v. 21 f., die Erde bringt die Blutströme und die Leichen der Ermordeten ans Licht, die sie aufgenommen hat 26, 21, die Völkerungeheuer werden von Jahves Schwert getroffen 27, 1.

Das geschieht also, weil die Erde unter den Menschen entweiht ist, weil diese den ewigen Bund brachen 24, 5. Mit diesem Bunde ist ohne Zweifel derjenige gemeint, den Gott mit Noah, dem Stammvater der jetzigen Menschheit geschlossen vgl. Gen. 9, 16; passend hat Esra für die Beschreibung der

Sintfluth die „Fenster des Himmels“ unserm Propheten (24, 19) entlehnt. Wie die ältere Zeit es that, die ältern Historiker, Amos, Habakuk, so erkennt auch unser Verfasser allen Menschen eine gewisse Befähigung und Verpflichtung zur Erkenntnis und Ausübung des Rechten zu; er spricht allgemein vom Gerechten 26, 7, durch Jahves Gerichte lernen die Bewohner der Erde das Recht kennen v. 9, der Chaldäer ist der Ungerechte v. 10, die Stadt gewaltiger Völker, wohl der Perser, denen der Prophet eine Hauptstadt zuschreibt, wie die Judäer sie an Jerusalem, die Chaldäer an Babel hatten, fürchtet Jahve 25, 3. Dennoch ist natürlich nur Israel im eigentlichsten Sinne Jahves Volk 26, 11 oder das Volk schlechthin 26, 15, der liebliche Weinberg Jahves, von dem Jesaia sang 27, 2 (l. חמד) vgl. 5, 1 ff., auch haben Jerusalem und der Zionsberg in des Propheten Augen denselben hohen Werth, den sie bei seinen Zeitgenossen haben vgl. z. B, 24, 23. Aber auch hier deutet nichts darauf hin, dass der Prophet an andere Prärogativen des Volkes denkt, als welche mit seiner geschichtlichen Zugehörigkeit zu Jahve gegeben sind. Das Prädicat der Heiligkeit, das seit der Epoche des Deuteronomiums gewöhnlich das Stichwort des Particularismus ist, tritt hier durchaus zurück; die Religion besteht für ihn in der Gerechtigkeit und Treue, die Gott und Volk gegen einander bewähren 25, 1. 26, 2; wie Gott sein Volk liebt, ihm hilft, ihm gern verzeiht 27, 2 ff., so vertraut das Volk auf ihn, seine feste Burg und Zuflucht, den Schutz der Niedrigen und Unglücklichen 25, 4. 9. 26, 1, den gerecht Waltenden 26, 7 ff. Priester und Laien werden zwar scharf unterschieden, aber der Priester soll doch werden wie das Volk, wenn das Gericht kommt 24, 2; die Altäre werden zwar mit den Ascheren auf gleiche Linie gestellt 27, 9, doch spricht der Prophet nicht von Tempeln und Opfern als Dingen von sacramentalem Werth. Er hat also noch die alte einfache, rein religiöse und sittliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel, selbstverständlich mit der Modification, der subjectiven Richtung, die die Zeit mit sich bringt; die „Sehnsucht der Seele“ 26, 8. 9 kennzeichnet die innerliche Frömmigkeit dieses Jüngers des Jeremia und des Deuterojesaia.

Es kann uns nicht befremden, wenn in der Gerichtsverkündigung die nächsten Feinde Israels und Israel selbst am

Meisten berücksichtigt werden. Schon c. 24, 10 ff. lenkt die Rede in die Beschreibung der Verödung Babels ein; die Stellen 24, 21. 26, 10. 27, 1 zielen auf die chaldäische Macht; c. 25, 1 ff. 26, 4 ff. 13 wird Gott für das, was er bisher mit Babel vorgenommen, gepriesen; c. 27, 10 ff. wird die völlige Vernichtung der Stadt angekündigt. Dass der Prophet immer wieder auf Babel zurückkommen muss, verräth die Scrupel, welche das verhältnismässig günstige Schicksal der eroberten Bedrückerin seines Volkes seinem religiösen Gefühl und seinem Gerechtigkeitssinn bereitete; er fordert mit dem Verfasser von Jes. 13. 14 und Jer. 50. 51 die völlige Ausrottung der Tyrannen, der Barbaren, wie er sie nennt. Indem er sich c. 25, 10 f. gegen Moab wendet, das von den Israeliten am Meisten gehasste Volk, nimmt seine Drohung sogar einen auffallend gehässigen Ton an.

Dagegen hat Israel nicht solch harte Züchtigung erfahren, wie Babel, obwohl Jahve es verstiess, und seine Sünde wird getilgt, indem es die Altäre wegschafft und Sonnensäulen nicht mehr aufkommen lässt 27, 7—9. Jahve hat keinen Zorn; die Dornen in seinem Weinberg verbrennt er, doch verzeiht er auch, wofern diejenigen, die man mit dem Unkraut vergleichen kann, Frieden mit ihm machen, die Liebe steht über dem Zorn 27, 4 f. Während der Gerichtssturm über die Erde daherbraust und Jahves Eifer um sein Volk die Feinde verzehrt 26, 11, soll Israel sich in seine Kammern verschliessen, bis alles vorbei ist 26, 20.

So erfolgt denn die gewaltige Katastrophe, entleert und geplündert wird die ganze Erde und wenig Bewohner bleiben übrig 24, 3. 6. 16 f. [1]). Nach längerer Zeit aber kommt die Wendung und zwar eine Wendung nicht blos für Israel, sondern für alle Völker. Dann macht sich Jahve zum Könige auf dem Zionsberge und seine Aeltesten erschauen die Majestät, wie einst auf dem Sinai (Ex. 24, 9 ff.). Die Erdenkönige, die bis dahin waren gefangen gehalten, werden befreit 24, 22 f. Von einem

1) Dass der Prophet, wie Ewald will, mit den Plünderern die Scharen des Cambyses, der einen Feldzug gegen Egypten vorbereitete, meine, scheint mir doch fraglich angesichts der übrigen Schilderungen der Welterschütterung. Es ist wohl allgemein an Anarchie zu denken, wie auch Jesaia sie für den Gerichtstag in Aussicht nimmt.

davidischen Herrscher ist nicht die Rede, da eben Jahve selbst unmittelbar herrscht. Und auf dem Berge Zion bereitet Jahve der Heerscharen allen Völkern ein herrliches Mahl; er vernichtet die Hülle, die auf dem Angesicht aller Völker liegt, das Sinnbild der tiefen, stummen Trauer über das allgemeine Unglück, er wischt ab die Thränen von allen Gesichtern, ja er vernichtet den Tod selbst auf ewig 25, 6—8[1]). So spricht unser Prophet denn die herrlichste Verheissung für die letzte Zukunft aus, zu der sich je ein Prophet erhoben. Deuterojesaia hat den Glauben an irdische Unsterblichkeit im künftigen Reich noch nicht, obgleich er eine neue Erde weissagt (s. c. 65, 20 ff.). Das menschlich-fromme Gefühl unsers Propheten schliesst niemanden, der es anders nicht durch seinen Frevel verdient hat, von dem höchsten Heile aus. Es ist nicht seine Geisteskraft und seine prophetische Inspiration, die diesen Gedanken hervorgebracht hat, derselbe lag in der Consequenz schon der jesaianischen und jeremianischen Eschatologie, doch seinem von Mitgefühl für das Elend der Menschheit bewegten Herzen ward es gegeben, ihn auszudenken und auszusprechen.

In jener herrlichen Zeit ist auch die Schande des Gottesvolkes aufgehoben 25, 8. Aus allen Weltgegenden kommen die versprengten Israeliten herbei, um Jahve auf seinem heiligen Berge anzubeten 27, 12 f., blühen wird das Volk, der liebliche Weinberg, den Jahve behütet und tränkt 27, 2—6. Ist aber einmal der Prophet in das Anschauen der Gegenwart versunken, so steigen trübe Bilder vor ihm auf. Das Volk ist so gering, die Landesbewohner mehren sich nicht; die Israeliten, die Jahve heimsuchte, sind dahin und ihr Gedächtnis vernichtet — Todte stehen nicht wieder auf! Man achte auf die Sprache in c. 26, 12—19, sie lässt uns in die Seele des Propheten hineinblicken. Dankbar sagt er: Fremde Herren beherrschten uns, da thatest du ein Werk an uns (12b), du wirst uns auch ferner helfen, nur durch dich geschieht's, dass wir dich rühmen. Die Rede springt plötzlich auf: Todte leben nicht wieder — dazu hast du sie vertilgt. Der Prophet ringt schon mit der Hoffnung, die er v. 19 ausspricht, aber er verneint sie zunächst. Dennoch,

1) Diese Verse haben ihre beste Stelle nach c. 24, 23; »dieser Berg« 25, 6 weist hin auf den Berg Zion in 24, 23. Aehnlich Ewald.

fährt er fort, ist es wahr, dass du das Volk mehrst (Jes. 9, 2)! wir suchen in der Noth nach dir, unterwerfen uns deiner Zucht; wir hofften — aber wir wurden enttäuscht, das Volk mehrt sich nicht. Nun drängt sich die Hoffnung in einem Wunsch hervor: Möchten doch deine Todten wieder aufleben! und als ob das Aussprechen der Hoffnung diese selbst gewisser macht, ruft er den Todten zu: Erwacht, ihr Bewohner des Staubes! denn Thau des Lichtes ist dein Thau, und die Erde gebiert Schatten! Auch hier spricht der Prophet einen neuen Gedanken aus und lässt ihn gleichsam vor unsern Augen entstehen. Die Hoffnung, dass die gestorbenen Israeliten wieder aufstehen mögen, ergänzt in gewisser Weise die Erwartung der allgemeinen Unsterblichkeit. Natürlich ist diese Auferstehung nur als Ausnahme und als singulärer Act gedacht; ein Dogma in diesem Sinne liegt noch sehr fern, denn der Prophet erhofft die Auferstehung weniger um der einzelnen Auferstehenden als um des Volkes willen, das durch jene gemehrt werden soll.

Auch dieser Prophet arbeitet also wie Deuterojesaia daran, die Idee des Volkes Jahves neu zu schaffen, und andrerseits ist er noch entschiedener universalistisch als Jener. Dagegen ist seine Erwartung der Welterschütterung durch Jahve, mit der eine günstige Beurtheilung des Volkes Israel und eine mehr oberflächliche Anschauung von der Sündhaftigkeit desselben 27, 7 ff. und der Sünde überhaupt Hand in Hand geht, weniger tief als die deuterojesaianische Idee von der inneren Umwandlung des Volkes und der Erleuchtung der Heiden durch das Wort Gottes. Beide Propheten sind die letzten Vertreter der idealen prophetischen Religionsauffassung, unser Prophet aber zeigt am Deutlichsten, dass dieselbe bereits allen Boden unter den Füssen verloren hat. Indessen steht uns dieser schwermüthige Geist höher, als die letzten Propheten der jüdischen Gemeinde, die sich in ihre Zeit so gut zu finden wissen.

16. Capitel.

Die Propheten der jüdischen Gemeinde.

§. 41. Der Tempel und die Gemeinde.

In gewisser Hinsicht sind die Prophetenbücher, mit denen wir zum Schluss noch uns zu beschäftigen haben, vollständiger als die anonymen Schriften aus der Zeit des Exils; die letzteren waren fast nur eschatologischen Inhalts, jene richten an ein gegenwärtiges Volk Aufforderungen und Ermahnungen. Sobald man aber auf den Gehalt sieht, wie dürftig und arm sind die Schriften Haggais, Sacharjas, Joels, Maleachis! Alles, was diese Propheten zu sagen haben, würde ein Amos oder Jesaia in zehn Sätzen abgemacht haben, aber in Wirklichkeit hätte Amos oder Jesaia nichts von dem gesagt, was sie schreiben.

In den Ueberschriften bezeichnen die genannten vier Propheten ihre Reden als Wort Gottes, die beiden ersten fügen noch Jahr und Datum hinzu, wo sie es empfingen. Haggai nennt sich 1, 13 den Boten Jahves, vielleicht ist auch der gleichbedeutende Name Maleachi ein Pseudonym. Joel giebt 3, 1 f. zu erkennen, dass er Gesichte und Träume für wirkliche und werthvolle Vehikel der Weissagung hält; Sacharja bietet eine Reihe von Visionen, die sich von denen des Amos durch ihre Künstlichkeit unterscheiden, dafür denen des Hesekiel um so mehr ähneln. Wie Hesekiel, so empfängt auch Sacharja seine Gesichte von einem Engel; der Engel, der durch ihn redet 1, 9. 13 u. s. w., ist immer derselbe, scheint also das besondere Amt der Inspiration zu haben und tritt 1, 12 ff. 2, 7 ff. als Schutzengel der Gemeinde auf vgl. 3, 1 ff. Nach Sach. 1, 6 besteht der Beruf des Propheten darin, dem Volk die Satzungen Jahves zu verkündigen, von deren Befolgung Leben und Tod abhangen; diese Satzungen sind ewig, die Propheten sterben. Demgemäss theilt auch Sacharja c. 7 einiges aus den früheren Propheten den Zeitgenossen zur Beherzigung mit, und die mit-

getheilten wenigen Worte 7, 9 f. beweisen ebenso sehr, dass die sittlichen Forderungen den Kern der alten Prophetie bilden, wie Sacharjas eigene Schrift beweist, dass von diesem Kern fast nichts mehr übrig geblieben und an seine Stelle das religiöse Dogma getreten ist. Das religiöse Dogma aber, bestehe dies nun worin es wolle, kann nicht Sache der Prophetie sein; und wenn in einer Zeit, wo die freie Stellung des Menschen zu Gott durch äussere Institutionen und Gesetze ersetzt werden will, noch Propheten auftreten, so ist die Prophetie nur ein Corollarium neben der herrschenden Religionsübung und täuscht im besten Fall sich selbst über ihren Beruf. Man sieht nicht ein, wie Haggai und Maleachi sich noch Propheten hätten nennen können, wenn bereits ein fertig ausgearbeitetes Gesetz vorgelegen hätte, oder warum Sacharja seine Gesichte nicht Allegorien nennt, die sie wirklich sind. Esra zeigt sich als den überlegenen Geist, indem er in seiner Constitution auf das Amt des Propheten keine Rücksicht nimmt.

Aber das Dogma selbst, das jene vertreten, ist danach angethan, die Prophetie mehr und mehr als überflüssig erscheinen zu lassen. Die Güter und die Pflichten der Religion sind allesammt an den Tempel und Tempeldienst in Jerusalem gebunden, der Hohepriester ist die religiöse Persönlichkeit und wird grade von den Propheten immer mehr dazu gemacht; dem Propheten selbst bleibt also höchstens die Aufgabe übrig, in Ausnahmsfällen, über zweifelhafte und über zukünftige Dinge, Auskunft zu ertheilen, den Vorhersager und neben den Priestern den Gesetzgeber (Sach. 7, 1 ff.) zu spielen.

H a g g a i hält c. 1, 1—11 dem Serubabel und Josua vor, dass man selbst in getäfelten Häusern wohne, während Jahves Haus wüst stehe; zur Strafe dafür sei die Dürre von Jahve herbeigerufen, unter welcher man leide. Man solle jetzt an den Tempelbau gehen, damit Jahve daran Gefallen habe und geehrt werde v. 8. Eine heilige Speise, führt er c. 2, 10—19 nach der Thora, die zu seiner Zeit die Priester noch mündlich ertheilen, aus, heiligt andere Speisen nicht, dagegen unreine verunreinigt sie: so wird durch das, was man sich hinsichtlich der am Tempel obliegenden Arbeit zu Schulden kommen lässt, alle andere Arbeit geschädigt, der stattgehabte Misswachs bestätigt es. Von heute an, wo man den Tempelbau aufnimmt, wird Jahve auch die

übrige Arbeit segnen v. 19, wird mit dem Volk sein 1, 13. Zwar scheint es, als ob der neue Tempel sich mit dem alten an Pracht nicht wird messen können, aber Jahve gehört das Silber und das Gold, er wird die Erde und die Völker in Bewegung setzen, dass alle Schätze herbeiströmen und das neue Haus das alte übertrifft 2, 1—9.

Wenn Haggai, wie Ewald wegen der Stelle 2, 3 vermuthet, unter denen war, die den alten Tempel noch sahen, so rief er wohl auch mit: der Tempel Jahves ist dies, der Tempel Jahves ist dies! (Jer. 7, 4). Aeusserlicher kann das Dogma vom sacramentalen Werth des Tempels wohl kaum ausgesprochen und geglaubt sein, als es hier geschieht.

Vielseitiger, soweit in dieser Gedankenenge von Vielseitigkeit geredet werden kann, ist Sacharja.

Er stellt seiner Schrift eine kleine Einleitung voran 1, 1—6, die den nachfolgenden Worten grösseres Gewicht zu verleihen geeignet ist: man soll sich zu Jahve halten, damit Jahve zu dem Volk halte; der Untergang des Reiches rührt vom Ungehorsam gegen die Worte der Propheten her, man soll also jetzt gehorsam sein.

Erwartet man nun aber Ermahnungen, etwa zum Tempelbau, so findet man sich getäuscht; es ist dem Propheten geläufiger, allgemeine Wahrheiten auszusprechen, die eine geschäftige Phantasie in Bilder kleidet. Sehr bald bemerkt man die systematische Anlage der Bilderreihe. Die erste Vision 1, 7—17 führt die Unbeweglichkeit der Völkerwelt vor Augen, die sich keineswegs anschickt, nach den Weissagungen der frühern Propheten ihre Schätze und ihre Dienste zum Tempelbau und zur Verherrlichung Jerusalems anzubieten; dafür hat Jahve für Jerusalem und Zion grossen Eifer. Dass wir aber nicht zu viel sagten mit unsrer Behauptung, Hananjas Geist und System lebe nach dem Exil wieder auf (s. S. 229), beweist der Ausspruch: Jahve habe es früher mit Zion nicht so schlimm gemeint; die Völker, die sich jetzt nicht regen wollen, hätten bei der Bestrafung Jerusalems zum Bösen geholfen, indem sie es zerstörten 1, 15. Dieser Anschauung gemäss wird in der zweiten Vision 2, 1—4 den Völkern, die Juda zerstreuten, die Niederwerfung angedroht; die dritte Vision ergänzt die beiden ersten, indem sie verheisst, dass Jerusalem mit Bewohnern überfüllt, die Völker,

die den Augapfel Jahves anrühren, ihren jetzigen Dienern zum Raube werden sollen 2, 5—13. Ein kleiner Zusatz v. 14—17 vertieft diese Verheissung dahin, dass viele Völker sich Jahve anschliessen und sein Volk werden, während Juda im heiligen Lande Jahves eigentliches Erbtheil ist.

Während diese Visionen die Hoffnungen behandeln, die wir wohl als Gemeinbesitz aller frommen Judäer ansehen dürfen, und sich noch ergänzen lassen durch die letzte Vision 6, 1—8, gemäss welcher Jahve seinen Geist nach dem Nordlande sendet, um die dort noch weilenden Israeliten zu beleben und herzuführen, enthalten die vier in der Mitte stehenden Gesichte, die vierte bis siebente Vision c. 3—5, eigenthümliche Ideen, die für die Folgezeit von grösster Bedeutung sind. Nennen wir sie kurz die theokratischen Visionen — messianische Weissagungen schliessen sich eng an sie an. Der Prophet bewährt hier wenigstens die Fähigkeit, Ideen zu concipiren, geistigere Gedanken hinter den nüchternen, ärmlichen Zuständen der Gegenwart zu entdecken und einige Samenkörner für die Zukunft auszustreuen. Nur ist der Gegenstand, dem er sich widmet, selbst so klein und niedrig, und der Prophet ist immer wenig mehr als der Vorläufer Esras.

In der fünften Vision c. 4 wird der Ausbau der Theokratie dargestellt. Der Prophet sieht einen goldenen Leuchter mit sieben Armen zu je sieben Lichtröhren, oben drauf den Oelkrug, der ihn speist; an beiden Seiten stehen zwei Oelbäume. Die beiden letzteren werden nach einigen Umständlichkeiten, welche die Vision für die Betheiligten um so eindringlicher machen, vom Engel Jahves auf die beiden Gesalbten des Volkes, Serubabel und Josua, gedeutet; der Leuchter kann nach dem ganzen Bilde nichts anderes als zunächst den Tempel, dann die Theokratie überhaupt vorstellen sollen. Serubabel wird, trotz dem Spott Anderer über die geringen Anfänge, den Tempel ausbauen und den Schlussstein einsetzen. Mit diesem Stein hat es nach 3, 9. 4, 10 eine besondere Bewandtnis. Auf ihm sind in Bleiglanz die sieben Augen Jahves eingegraben, die unablässig die Erde durchstreifen. Der Tempel ist also der Sitz der göttlichen Weltregierung, dahin berichten die Geister Gottes alles, was sich begiebt, und dies alles bezieht sich auf den Tempel und die Theokratie. Es wäre dies ein sehr kühner Gedanke, wenn

er nicht die einfache Consequenz einer seit Jesaia mit Eifer gepflegten und ausgebildeten Vorstellung wäre[1]).

Dass es sich nun nicht blos um den Tempel, sondern um die Theokratie im Ganzen handelt, beweist gleich die folgende Vision c. 5, 1—4. Ein Fluch vertreibt aus dem heiligen Lande jeden Dieb und Meineidigen und vernichtet sein Haus von Grund aus. Im 7. Capitel fügt dem der Prophet aus den ältern Prophetenschriften einige Weisungen hinzu; man soll recht richten, Liebe üben, dem Armen nicht Gewalt anthun. Freilich weicht der nachexilische Prophet darin von seinen Vorbildern ab, dass er jene Gebote äusserlich von Gott gegeben sein lässt. Fällt es auf den ersten Anblick auf, dass er das Fasten an den Gedenktagen der über Juda hereingebrochenen Strafen verbietet, als folgte er einer freisinnigeren Anwandlung, so kommt dabei in Betracht, dass ein solches Fasten mit den von ihm selbst gehegten Hoffnungen auf die nahe bevorstehende Zeit des Glanzes in Widerspruch stehen würde, wie denn auch diese gehobenere Stimmung ihn einen Moment seinen erhabenen Vorgängern näher bringt.

Besonders wichtig sind nun aber unter den theokratischen Visionen die siebente c. 5, 5—11 und die vierte c. 3. In dem erstgenannten Gesicht erscheint die Gottlosigkeit in der Gestalt eines Weibes, das in einem verschlossenen Epha nach Babel gebracht wird, um dort fortan ihren Sitz zu haben. Zum ersten Male also, nachdem übrigens der Verfasser von Spr. 9, 13 ff. in gewisser Weise voranging, wird dem Göttlichen die widergöttliche Macht auf Erden in einer concreten Gestalt gegenübergestellt; der Chaldäer, der Ungerechte, wie ihn Habakuk und darauf der Verfasser von Jes. 24—27, dessen Einfluss auf Haggai und Sacharja wir noch werden kennen lernen, genannt hatten, ist hier verwandelt in die Gottlosigkeit selber. Hat Hesekiel das Gute und das Böse von der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit losgelöst und substantiirt, hier wird das Böse vollends verselbständigt, hier wird es personificirt. Man

1) Woher der Prophet die »sieben Augen« hat, ist uns sehr gleichgültig. Die Bedeutung des Gedankens liegt nicht in diesem Bilde, sondern in der Verknüpfung der Allmacht und Allwissenheit des Herrn der Erde mit dem von Serubabel erbauten Tempel in Jerusalem.

kann an solchen Entwicklungen beobachten, wie der Dualismus in die Religion hineinkommt.

Indessen ist bei Sacharja noch alles erst im Werden, denn er hat neben der Gestalt der Gottlosigkeit die andere des Satan. Bemerken wir gleich hier, dass in späterer Zeit der Satan als die ältere und festere mythologische Gestalt die mehr allegorische Figur der Gottlosigkeit verdrängt[1]) und eine Doppelrolle spielt; im neuen Testament z. B. ist er sowohl der König der widergöttlichen Erdenmacht, als auch der Ankläger vor Gott. Bei Sacharja ist er wesentlich nur das Letztere. Das Buch Hiob, von welchem unsers Wissens der Prophet den Satan überkam, behandelt ihn noch als einen von den Gottessöhnen, die Gen. 6 noch im mythologischen Gewande auf Erden sich ergehen; er regiert den Samum und treibt die Wüstenstämme zu Raub und Mord, er durchpeitscht die Erde und hat seine Lust daran, die Menschen zum Fall und ins Elend zu bringen, ab und an erscheint er auch vor Gott, wenn die Gottessöhne sich zur Audienz stellen. Dies Buch ist aber von einem Manne geschrieben, der in die individualistischen Strömungen und Probleme der jeremianischen Epoche hineingetrieben war, bei Sacharja steht aber nicht das fromme Individuum, sondern die Theokratie im Mittelpunct des Interesses. So wird hier denn der Satan der persönliche Gegner der Theokratie, ihr Anfeinder und Ankläger vor Gott; und wie jene רשעה 5, 5 ff. das Auge[2]), der Engel, die Personification der Sünde selbst ist, so ist der Satan die Hypostase der Schuld der Sünde, des Gerichts, des Verderbens, das an sich nothwendig der Sünde folgt, wenn es nicht Mittel gäbe, unter gewissen Bedingungen die Sünde wirkungslos zu machen. Diese Mittel sind in der Theokratie vorhanden, es sind die Opfer, wie der Ausdruck חלות את־פני יהוה 7, 2. 8, 21 f. klar genug sagt, ein Ausdruck

---

1) Uebrigens kann man dieselbe in dem Mann der *ἀνομια*, dem Antichrist, wiederfinden — oder auch in der babylonischen Hure.

2) Statt עינם ist man versucht עונם zu lesen, ihre Schuld, nämlich die Schuld der Landesbewohner überhaupt. Besser bezieht man aber wohl das Suffix auf die v. 1—4 erwähnten Sünder und fasst עין im Sinne von Geist, Engel. Alle Sünde wird nach Babel verwiesen, wie Lev. 16 in die Wüste.

übrigens, der den niederen Standpunct des Propheten und seiner Zeit hinlänglich characterisirt[1]).

Je mehr die Sünde als concentrirte, selbständige Macht aufgefasst wird, um so mehr und vollständiger ist auch das Göttliche in der Theokratie objectivirt. Dem Satan steht der Engel Jahves gegenüber, der die Gemeinde vertheidigt und den Satan im Namen Jahves schilt 3, 2; wäre die Figur der Gottlosigkeit mehr ausgearbeitet, so dürfte sie dem צמח gegenübergestellt werden können. Der Gegenstand der intensiven Feindschaft Satans, der vom Satan Verklagte, ist speciell der Hohepriester der Theokratie. Sacharja arbeitet hier dem Esra vor; er ahnt schon die eminente Bedeutung des Hohenpriesters für die theokratische Gemeinde und bevorzugt ihn merklich vor Serubabel. Der Hohepriester, der in der Vision c. 3 die Theokratie repräsentirt, geht siegreich aus dem Process mit dem Satan hervor, er und mit ihm die Gemeinde wird von aller Unreinigkeit befreit und herrlich erhöht; er ist mit den Seinen ein Vorzeichen für die messianische Zeit, empfängt jenen Stein mit den sieben Augen und vernimmt, dass Jahve die Schuld des Landes an Einem Tage wegschaffen will. Jedoch auf diese Zukunft gehen wir erst später ein.

Es dürfte deutlich sein, dass Sacharja mit zu denen gehört, die dem Esra den Weg bereiten. Wenn Hesekiel zu der Verfassung des Esra wichtige Beiträge liefert, so bauen Sacharja und der Anonymus von Sach. 12 ff. die religiös-ideale Seite der Theokratie vorzugsweise aus; übrigens kümmern sich beide Sacharja weniger um die individualistischen Gedankenreihen Hesekiels, dagegen lassen Hesekiel und noch weit mehr der jüngere Sacharja Gott immer mehr hinter den Engeln zurücktreten, während Jahve bei jenem Anonymus noch unmittelbar eingreift. Alle drei Propheten sind gleich wundersüchtig, Vorläufer der Apocalyptik, bei allen beherrscht das religiöse Moment das sittliche oder vielmehr absorbirt es, bei allen wird die ganze Erde und die ganze Völkerwelt in ein particularistisch bedingtes Verhältnis zum Tempel in Jerusalem und zur Theokratie gebracht. So mehren und verdichten sich die Fäden, die sich vom levitischen bis zum priesterlichen Religionsbuch hinziehen.

1) Vgl. S. 103 u. Anmerk.

Gering ist verhältnismässig das theologische Material. welches uns die Schrift des Propheten Joel darbietet. Joel ist eine poetische Natur, der eine häufige und verhältnismässig unbedeutende Landescalamität, eine bald vorübergehende Heuschreckenplage, dazu benutzt, in eine schöne, durch massvolle Sprache sich auszeichnende Schilderung derselben prophetische Gedanken zu verweben und andere daranzuknüpfen. Am Meisten betrübt ihn, dass Jahves Tempel Opfergabe und Wein fehlt und die Priester trauern müssen 1, 9. 13. 16, dass auch zu fürchten ist, die Heiden werden spottend sagen: Wo ist nun euer Gott? 2, 17. 19. Er fordert die Priester auf, die bei derartigen Calamitäten gewöhnlichen Massregeln zu treffen, nämlich die Gemeinde zu berufen, voran die Aeltesten, ein Fasten zu heiligen und beim Tempel zu Jahve zu schreien 1, 14 ff. 2, 15 f., selbst aber in härenen Gewändern zwischen der Halle und dem Altar Jahve um Schonung seines Erbes anzuflehen 1, 13. 2, 17. Darauf eiferte denn Jahve für sein Land, vernichtete die Heuschrecken und gab Zions Söhnen reichlichen Regen zur Gerechtigkeit, als Zeichen nämlich seiner Huld und seines Wohlgefallens an dem Volk 2, 18. 23; denn wenn man von Herzen sich bekehrt und mit Fasten und Wehklagen, so lässt er, voll Gnade und Langmuth, des Bösen sich gereuen und ersetzt reichlich den erlittenen Schaden 2, 12—14 vgl. v. 25 ff. Joel ist Particularist, wie alle seine Zeitgenossen, und wie ihnen, so geht auch ihm die ganze Religion im Tempeldienst und in dem Glauben an Jahves Gunst und Hülfsleistung gegen die Gemeinde auf, aber das poetisch-sinnliche Behagen an der Gegenwart führt sein kindlich unbefangenes Gemüth weit ab von den theokratischen Tendenzen, denen die übrigen huldigen.

Maleachis Buch will uns die Armuth der Zeit zum letzten Mal anschaulich machen; es eignet sich mehr dazu, uns von der Art, wie man unter den Schriftgelehrten discutirte, eine Vorstellung zu geben, als uns in die Werkstatt des prophetischen Geistes, in die Geburtsstätte religiöser Gedanken hineinblicken zu lassen. Er stützt seine Ausführungen auf allgemeine Sätze und spinnt den Faden der Rede ab, indem er sich vom Standpunct der Angegriffenen Fragen vorlegt und Einwendungen macht und dieselben beantwortet. Tempel, Opfer, Zehnten, Reinheit des jüdischen Blutes sind die Dinge, die ihn interessiren.

Cap. 1, 2 ff. spricht er den Satz aus, dass Jahve Israel allein liebe, und beweist denselben damit, dass Jahve den Bruder Jakobs, Esau, hasse, ohne übrigens einen Grund für diesen Hass anzugeben. Mit dieser Entschiedenheit und Schroffheit hat sich vor ihm der Particularismus noch nicht ausgesprochen. Aus jenem Satz folgert nun Maleachi, dass es die Pflicht Israels sei, Jahve zu ehren und zu fürchten. Dagegen haben die Priester gefehlt, indem sie zwar von den Laien nur fehllose Opfer annehmen wollten, selbst aber lahme und kranke Thiere darbrachten, die sie dem persischen Statthalter nicht hätten anbieten dürfen 1, 6—10. Die zu Grunde liegende Anschauung ist also die, welche Micha 6 verworfen wird. Selbst die Heiden vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang bringen reine Opfer und zwar, mögen sie es wissen oder nicht, dem Jahve 1, 11. Man findet wohl in diesem Ausspruch eine weitherzigere Anschauung, aber mit Unrecht, das ganze Buch widerlegt es. Verflucht seien, heisst es endlich, die Priester, die den grossen König betrügen, jeder, der statt eines männlichen Opferthieres ein weibliches darbringt 1, 12—14. 2, 1—4.

Ein Gräuel ist es ferner, dass die Israeliten ihre jüdischen Ehefrauen, die mit ihnen Einen Vater haben, Jahve, verstossen, um die Töchter fremder Götter zu heirathen. Dadurch wird Jahves Heiligthum, das er liebt, entweiht; Jahve wird solcher Menschen Nachkommenschaft ausrotten 2, 10—16. Verflucht sind auch die, welche Jahve berauben, indem sie seinem Hause den Zehnten vorenthalten 3, 6 ff.; das Gericht kommt über alle Zauberer, Ehebrecher, Meineidige u. s. w. 3, 5.

Dem Gesetz, nämlich dem deuteronomischen, und den Priestern, die kurzweg Levi genannt werden, widmet Maleachi einige besondere Ausführungen 2, 4—9. 3, 3 f. 22—24. Die erste Stelle beweist, dass der Priester, „der Bote Jahves", an die Stelle des Propheten getreten ist. Das ganze Buch zeigt, dass das Opfergesetz die eigentliche Religion ausmacht; es fällt nicht auf, wenn überall nur Werkgerechtigkeit gepredigt wird, mit welcher der Utilitarismus im Bunde steht. Wenn Amos, Jesaia, Micha, Jeremia u. s. w. Propheten sind, so kann man Maleachi schwerlich dafür halten.

§. 42. Theokratische Hoffnungen.

Für diese Propheten sind also die Ideen Deuterojesaias verloren; höchstens einige äusserliche Verheissungen desselben können sie sich aneignen. Dass ihr religiöses Bedürfnis nicht über die Tempelgemeinde hinausgeht, zeigen besonders auch ihre Zukunftserwartungen, in denen sie sonst ihren höheren Ideen hätten Ausdruck geben können. Da ihnen die Religion sich mit der Theokratie deckt, so können ihre Wünsche sich nur auf zwei Dinge beziehen, einmal nach innen hin auf den Ausbau der Theokratie durch ein möglichst vollständiges Gesetz, sodann nach aussen hin auf den Glanz, die äussere Blüthe und die Herrschaft, auf die das bevorzugte Volk Gottes Anspruch erhebt. Der erstere Punct hätte jedoch die Propheten zur eigenen gesetzgeberischen Thätigkeit veranlassen müssen und würde grössere Geisteskraft, als Maleachi, und mehr practischen Sinn, als Sacharja besitzt, erfordert haben: so beschränken sich denn ihre Hoffnungen wesentlich auf den zweiten, ohnehin näher liegenden Punct, auf die Machtstellung und das äussere Wohlergehen Jerusalems und Israels.

In Haggais Weissagung tönt ein matter Nachklang jenes Gedankens von der Welterschütterung; aber Jahve bewegt Himmel und Erde und alle Völker nur zu dem Zweck, dass alle Schätze zu dem jerusalemitanischen Tempel zusammenströmen und nach der Vernichtung der Reiche Jerusalem in Frieden und Jahves Knecht Serubabel erhöht ist 2, 1—9. 20—22.

Auch Sacharja verräth den Einfluss des Verfassers von Jes. 24—27 in der Klage über die Regungslosigkeit der Heidenwelt 1, 11—17, den Einfluss des Verfassers von Jes. 14 in der Verheissung, dass viele Völker sich an Jahve anschliessen werden 2, 14 ff., in den Weissagungen von der Bestrafung der Völker 1, 16. 2, 1—4. 10—13. Mit Vorliebe schildert er, wie einst Jerusalem eine menschenvolle Stadt sein und Jahves Städte von Gutem überfliessen werden 1, 15 ff. 2, 5—9. 3, 10. 8, 1—8. 18. 19, wie zahlreiche Heiden durch die Juden bei Jahve in Gunst zu kommen begehren werden 8, 20—22. Dass aber alles Heil vom Tempel ausgeht, sagt er ausdrücklich in der merkwürdigen Stelle c. 8, 9—17: Vor dem Tempelbau war Mensch und Vieh

werthlos und friedlos, von jetzt an und künftig will Jahve Jerusalem und dem Tempel wohl, das Volk wird reich gesegnet sein, die Erde wird ihre Frucht, der Himmel seinen Thau geben. Auf einer ähnlichen Gedankenverbindung beruht die Ausführung über den צמח c. 3, 6—10. 6, 11—15.

Den Ausdruck „Spross“ gebraucht Jeremia c. 23, 5 ff. von dem Nachkommen Davids, unter dem das ideale Königthum aufgerichtet wird. Ob auch Sacharja an einen Davididen denkt, ist zweifelhaft; er hätte in diesem Falle wohl dem Serubabel den Vortritt vor Josua gegeben und vor allem die Weltherrschaft des „Spross“ genannten Mannes mehr in den Vordergrund gestellt. Er scheint den eigenthümlichen Namen vorzüglich um der Anspielung willen auf das allgemeine Sprossen und Gedeihen zu seiner Zeit gewählt zu haben. Doch ist aus c. 6, 13 klar, dass der „Spross“ eigentlich der Nachfolger des Statthalters ist, denn er soll mit Hoheit herrschen und wird unterschieden von dem Hohenpriester, mit dem er einträchtig zusammengehen wird [1]).

Man bemerkt aber bald, warum dem Propheten an der Abstammung und dem weltlichen Regiment des „Sprosses“ weniger gelegen ist. Ein theokratischer Schriftsteller muss das jus circa sacra als die wichtigste oder vielmehr als die einzig wichtige Obliegenheit der weltlichen Obrigkeit ansehen. So wird denn 6, 12 f. der Tempelbau als die am Meisten hervorzuhebende Amtsverrichtung des künftigen Herrschers mit Emphase zuerst genannt, wie Serubabel nach 4, 6 ff. „nicht durch Gewalt, sondern durch Jahves Geist“ den Tempel gründet. So liegt es auch durchaus in der Richtung dieses Gedankens, dass c. 3, 5—10 grade der Hohepriester, der Jahves Haus richtet. die Hauptperson ist und mit seinen Freunden sowohl jenen Stein mit den sieben Augen wie auch die Verheissung des Zemach empfängt, dessen Vorzeichen Josuas Freunde und doch auch wohl er selbst sind.

1) Ewald's Vermuthung, dass c. 6, 11 die Worte: »und auf das Haupt Serubabels« ausgefallen seien, hat die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Vielleicht liegt hier kein Versehen, sondern absichtliche Streichung vor, etwa zu der Zeit geschehen, als der 110. Psalm gedichtet wurde.

Demnach bestätigen auch die Zukunftshoffnungen dieses bedeutendsten unter den Propheten des zweiten Tempels, dass ihm wie seinen Zeitgenossen die Religion im Tempeldienst, im Ceremonialgesetz aufgeht. Uebrigens darf nicht übersehen werden, dass der Prophet immer unter dieser oder jener Form dem Anrecht der Gottesgemeinde auf die Herrschaft der Welt Ausdruck giebt; so particularistisch die Theokratie gedacht ist und so äusserlich die Mittel zur Verwirklichung der Weltherrschaft vorgestellt werden, so sind diese Hoffnungen doch die freilich sehr verkümmerte Frucht des prophetischen Bewusstseins von der Wahrheit, Ewigkeit und dem endlichen Siege der Religion Israels, sprechen einen Gedanken aus, den die individualistische Religionsauffassung unserer Zeit sich zu Nutze machen könnte.

Engherziger erscheint die particularistische Richtung der nachexilischen Propheten in der Eschatologie des Joel. Die Heuschreckenplage schon, die den Tag verfinstert, erinnert ihn an die Darstellung des Amos vom Tage Jahves, den er somit als nahe bevorstehend ankündigt 2, 1. 11. Indem er denselben zu schildern beginnt, beschreibt er zunächst die Ereignisse der Natur, die ihn anmelden und schrecklich machen 3, 3 f. vgl. 4, 14 ff. Der erste Act des grossen Dramas besteht in der Vernichtung der Völkerwelt bei Jerusalem. Die Vergehen der Heiden werden aufgezählt: sie haben Jahves Land unter sich getheilt, Jahves Volk zerstreut und als Sclaven verkauft, Jahves Gold und Silber in ihre Tempel gebracht. Ebendasselbe widerfährt ihnen nun von Seiten der Juden, die ihre Sicheln zu Schwertern umgeschmiedet haben. War schon hier der Anonymus von Sach. 12 ff. das hauptsächlichste Vorbild Joels, so noch mehr in der Schilderung dessen, was dem Volke Jahves bevorsteht. Auf Zion ist eine Rettung für alle, die Jahve anrufen; Jerusalem wird heilig, kein Fremder betritt es hinfort; das ganze Land ist fruchtbar, aber vor allem fliesst vom Hause Jahves eine lebendige Quelle aus. Wir schliessen mit den Worten, die der Prophet voranstellt: über alles Fleisch wird Jahves Geist ausgegossen, alle weissagen, haben Träume und Gesichte. Es bedarf keiner weitern Darlegung, dass der belesene Dichter an diesen Schilderungen mehr Antheil hat als der Prophet; ein neuer Gedanke findet sich nirgends, nur dass alle entlehnten

Ideen und Vorstellungen in die niedrigere Sphäre der nachexilischen Zeit herabgezogen werden.

In eigenthümlicher Weise spricht sich in der Eschatologie Maleachis das Gefühl aus, dass es mit dem Prophetismus zu Ende ist. Er muss auf Grund der Urtheile, die er über seine Zeitgenossen fällte, das Gericht ankündigen, das Gericht nicht über die Heiden, wie Joel, sondern über Jahves Volk und seine Priester; der Gerichtstag wird furchtbar sein, wird gleichen dem Feuer des Läuterers, niemand kann ihn bestehen 3, 2 f. 19. Nun kann zwar der Prophet sich damit trösten, dass es neben den Gottlosen, die vernichtet werden, noch Gottesfürchtige giebt, die im Gedächtnisbuch Jahves aufgeschrieben wurden und gerettet werden sollen 3, 16 ff. Indessen kann er sich damit nicht zufrieden geben; wie Hesekiel fühlt er sich gebunden, auch die Abgewichenen zu Jahve zurückzuführen. Aber er selbst besitzt dazu nicht die Kraft, er hat auch nicht die Hoffnung, dass Jahve sich andere prophetische Werkzeuge auswählen werde. So greift er denn in die Vergangenheit zurück; wie Mose das Gesetz gab nach dem Deuteronomium, so wird Elia, bevor Jahves schrecklicher Tag anbricht, erscheinen und Versöhnung zwischen den Israeliten herstellen 3, 22 ff. und Jahve den Weg bahnen 3, 1. Alsdann erscheint Jahve selbst und vollzieht die grosse Läuterung an den Priestern und an dem Volk.

Es sind fast nur noch die Formen, nicht mehr die Gedanken der alten echten Propheten, die wir bei ihren jüngsten Nachkommen vorfinden. Die ganze Religion ist eine andere geworden, die Epoche Esras ist im Herannahen. Doch ist es unter gewissen Bedingungen ein Verdienst, auch nur die alten Formen zu bewahren, nun gar die Formen, die einst die teleologische Triebkraft der prophetischen Religion geschaffen. Diese letzten armen Epigonen Jesaias und Jeremias haben ihrem Volke doch Eine Fähigkeit lebendig erhalten, die Fähigkeit, zu hoffen, für bessere Zeiten vorbereitet und geschickt zu sein.

Druck von Carl Georgi in Bonn.







